د. نصر حامد أبو زيد

هكذا تكلم ابن عربي



الهيئة المصرية العامة للكتاب

هكذا تكلم ابن عربى

تصميم الغلاف
والإشراف الفنى :

صبرى عبدالواحد

كمبيوتر جرافيك :

مهندس : سامى بخيت

هكذا تكلم ابن عربي

د. نصر حامد أبو زيد



الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠٠٢

إهداء

أن يصدر لى كتاب فى سلسلة «مكتبة الأسرة» لهو أمر يفرض على واجب أن أهديه لكل أم -أولا- ولكل أب -ثانيا-، ولكل قارئة أو قارئ ثالثا .ولكم أود لو ذكرتكم بالأسماء فردا فردا؛ لأن وجوهكم أعرفها، وملامحكم أحفظها فى ذاكرتى .يا أهلى فى القرى والنجوع، فى الحقول والمصانع، فى المدارس والجامعات .كتابى هذا هو أغنيتى من أغنياتى التى أود لو أسمعها لكم بصوتى فى آذانكم، فمن أغانيكم تعلمت الغناء .كان «عم حسن سمك»، رحمه الله، أول من علمنى الشعر فى قريتى، وكان هو أول من علمنى «التصوف»، فإليه وإليكم أهدى هذا الكتاب «هكذا تكلم ابن عربى»

نصر أبو زيد

ليدن (هولندا)

١٤ يوليو ٢٠٠٢

وبعضهم يسقط على الأرض فى شبه إغماء، وهى حالة «الجذب» و«الفناء». كنا نحن الأطفال يسمح لنا أحيانا بالمشاركة ولكن خارج «الحلقة»، وكان بعضنا يريد أن يثبت وصوله إلى حالة «الجذب» كالكبار.

نكبر ونقرأ ونتزود بالمعرفة، لكن تظل جذور تجربة الطفولة كامنة فى أعماق كل منا. فى حالتى أخذتنى الحياة مآخذ شتى وسلكت بى طرقا عديدة، حتى قررت أن أتخصص فى دراستى العليا فى مجال «الدراسات الإسلامية». كانت تجربتى فى الحياة والتعليم قد أخذتنى بعيدا عن «التصوف» إلا من خلال علاقة خاصة بأحد أصدقاء والدى المقربين. مات والدى لكن علاقتى بعم حسن -اسم هذا الصديق- اتخذت مسار علاقة صداقة وثيقة. كان هذا الصديق فلاحا بسيطا، لكنه كان شاعرا وقارئا لشعر التصوف بصفة خاصة. كان كثير الترحال لزيارة الأضرحة والتبرك بمجاورة «أهل البيت» بالقاهرة لفترات تطول أو تقصر. كان يعتبرنى محلا لثقته، فيكاشفنى بأسرار لا يكاشف بها أحدا من أولاده وخاصة أسرته. كنت أحترم كثيرا شاعريته وأقدرها، وكنت حريصا على التعبير عن هذا التقدير وذلك الإعجاب.

زارنى عم حسن ذات يوم بدا فيه مضطربا أشد الاضطراب، كأنه كان يحمل فوق كاهله همّا تنوء بحمله الجبال. ظللت أسأله: ما الخبر؟ ماذا حدث حتى يبدو الاضطراب باديا على وجهك، والإعياء يكاد ينبئ بأنك مريض؟ لكنه ظل صامتا ذلك الصمت المُعذِّب. وأخيرا قرر الإفصاح. قال: إنه سرٌّ لا أستطيع احتماله أكثر من ذلك. أعلم أننى سأعاقَب لإفشاء السر، لكننى لا أحتمل الكتمان. تزايد قلقى وخمَّنت أن الرجل يعانى من كارثة. قلت له: يا عم «حسن» فرِّج عن نفسك وأخبرنى، ألستُ محلا لثقتك، وفى مقام «الابن» منك؟ قال: والله يا نصر أنت أكثر من ابن وأعز من أولادى جميعا، أنت الحبيب ابن الحبيب رحمه الله -يقصد والدى- لذلك سأفضى لك بالسر الذى يعذبنى كتمانه. كانت دموعٌ صامتةٌ قد بدأت تسيل من عينيه، يحاول منعها فلا يستطيع. ثم استجمع قوته وانفجر قائلا: يا نصر يا ولدى لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المنام. وأجهش

فى بكاء سمعته أختى رحمها الله؛ فجاءت تسأل ما الخبر؟ لكنى صرفتها واقتربت من عم حسن، لكنه لم يتوقف عن الحكى، ونشيجه يتصاعد :رأيته والله العظيم، فقلت له :أحبك يا رسول الله، فرد علىَّ :وأنا أحبك يا حسن .

لم أدر ماذا أقول سوى أن أتمتم ببعض عبارات لا معنى لها .كان الأمر بالنسبة لى غير مفهوم آنذاك، رغم تعاطفى قلبا وقالبا مع عم «حسن» .بدأ يهدأ تدريجيا بعد أن أزاح السر الضاغط، السر الذى يمثل إفشاؤه خطرا يترتب عليه العقاب. سألت عم حسن :أى نوع من العقاب يترتب على إفشائك أمر هذه الرؤيا لى؟ قال :يا ولدى أخشى أن يهجرنى الرسول عليه السلام فلا يظهر لى مرة أخرى، وهل هناك عقاب أشد من هجر الحبيب؟ !حاولت بقدر استيعابى لموقف جديد على تماما أن أطمئن عم حسن أن رسول الله لن يهجره .فى نفس العام تقريبا قرر عم حسن الحج، ولكى يدبر نفقة السفر إلى الديار المقدسة باع قطعة الأرض التى كان يزرعها رغم معارضة أبنائه ومحاولتهم منعه بالقوة .

لم أفهم كثيرا من الجوانب العاطفية والروحية لرؤيا عم حسن إلا بعد أن بدأت فى دراسة «فلسفة التأويل» عند ابن عربى بعد ذلك بأعوام، فهمت معنى «السر» ودلالة «الكتمان» وأهميته فى التجربة الروحية، وكيف يكون «البوح» ومتى ولمن .فهمت أكثر المعنى الروحى العميق للحج، وأهميته للتجربة الروحية، هذا بالإضافة بالطبع إلى أهميته الشعائرية الرمزية بالنسبة لكل مسلم . وبدراستى للتصوف أدركت معنى »الذكر» وأهميته، وفهمت لماذا يكون الذكر فى شكل «دائرة»، وما معنى تكرار الاسم «الله»، ولماذا يتم اختصار الاسم فى دلالة حرفيه الأول والأخير .أهم من ذلك صرت قادرا على شرح معنى «الجذب» و«الفناء» و«الشطح» ... الخ .

لم يكن الحافز على دراستى للتصوف ولفكر ابن عربى بصفة خاصة هو فقط ذلك الشوق النابع من تجارب الطفولة الدينية فى قريتى، تلك التجارب التى ساهمت تجربة عم حسن فى تعميقها، بل كان الحافز بالإضافة إلى ذلك هو رغبتى فى استكمال معرفتى بقطبى التراث الإسلامى الأساسيين :العقلانية والروحانية .كنت قد انتهيت من دراستى للماجستير عن «قضية المجاز فى

القرآن عند المعتزلة» ـ نشرت فيما بعد بعنوان «الاتجاه العقلى فى التفسير» ـ وهم اللاهوتيون المسلمون الذين حاولوا تقديم تأويل عقلانى للعقيدة الإسلامية، كان من نتيجته أن طوروا مفهوما لغويا بلاغيا -هو مفهوم «المجاز» ـ كأداة لإزالة أى تعارض محتمل بين «الوحى» و«العقل». وقد أثارت النتائج التى توصلت إليها فى تلك الدراسة الكثير من الأسئلة، وتلك الأسئلة كانت -إلى جانب الحافز الدينى الشخصى الذى عمقته علاقتى بعم حسن- هى التى حفزتنى على محاولة اكتشاف مجال «التجربة الروحية» ـ كما تمثلها التجربة الصوفية عند ممثلها الأكبر «محيى الدين ابن عربى» ـ وأثرها فى بلورة إطار تأويلى للوحى.

وحين انتهيت من الدراسة، وقبل طبعها وتوزيعها على أعضاء اللجنة العلمية للحصول على درجة «الدكتوراه»، أدركت أننى يمكن أن أعيد كتابتها وفق مخطط مغاير، تتبادل فيه المتون والهوامش مكانها. فقد اعتمدت فى ترتيبى لأبواب الرسالة وفصولها على التقسيم الفكرى الفلسفى فخصصت الباب الأول لقضية «التأويل والوجود» والثانى لقضية «التأويل والإنسان» بينما تركزت قضية «القرآن والتأويل» فى الباب الثالث. أدركت بعد أن انتهيت من كتابة الرسالة وفق الترتيب والتنظيم المذكورين أنى يجب أن أعيد كتابتها بطريقة أخرى تبرز قضايا التأويل لتحتل «متن» الرسالة، فى حين يكفى «الهامش» للتعامل مع القضايا ذات الطابع الفلسفى البحت.

حين أخبرت أستاذى المشرف بنيتى تلك واعتزامى تغيير مخطط الرسالة، وإعادة كتابتها بالتالى من جديد، رفض الفكرة رفضا قاطعا. حاولت أن أشرح له مبرراتى، لكنه رفض مجرد الاستماع إلىَّ. كان منطقه أن فكر ابن عربى ومؤلفاته مثل محيط بلا سواحل ولا شطآن، وأنه لن يسمح لى بالعودة للسباحة فى هذا المحيط بعد أن تمكنت أخيرا من «الخروج» منه، ولو إلى «حين». كانت عبارة أستاذى دالة أكثر مما أدركت آنذاك رغم أننى كنت فى عامى الثامن والثلاثين.

منذ ذلك الحين وأنا أتوق للعودة للسباحة فى محيط فكر ابن عربى مجددا، ولكن يبدو أن خوف «الغرق» ظل ماثلا فى وعيى؛ فكنت أعود أحيانا لقراءة بعض أشعاره، أو لمراجعة فكرة ما، أو للتأكد من صدقِ استنتاجٍ ما سبق أن وصلت

إليه، لكن العودة للسباحة فى المحيط الهادر لابن عربى ظل حلما يراودنى دون أن أخاطر بالمغامرة مرة أخرى .ومع ذلك فإن علاقتى بالشيخ الأكبر لم تنقطع أبدا؛ فجزء لا يستهان به أبدا من تكوينى الأكاديمى، ومن تجربتى الدينية الروحية فى الحياة، أدين به للخبرات التى اكتسبتها من خلال اللقاء الأول بالشيخ الكبر، والذى دام خمس سنوات هى الفترة التى أنجزت فيه أطروحتى.

أذكر هنا أنه لولا الفرصة التى أتاحت لى السفر الأول مرة- إلى بلاد الغرب، حيث قضيت عامين دراسيين فى الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٧٨ - ١٩٨٠) ، لما تمكنت من إنجاز أطروحتى عن «فلسفة التأويل» عند الشيخ .أذكر هذا الآن لأؤكد حقيقتين :الحقيقة الأولى أن قراءة الشيخ تتطلب تفرغا كاملا، وهذا لم يكن متاحا لى فى مصر، حيث قضيت عاما كاملا لا أكاد أتجاوز قراءة «خطبة كتاب الفتوحات المكية» .كان من المستحيل الاندماج فى عالم الشيخ من خلال تخصيص «ساعتين» فقط من ساعات اليوم الأربع والعشرين للجلوس إلى الشيخ ومسامرته .ليس أقل من أن تكون مع الشيخ يومك وليلك، صباحك ومساءك، يقظتك ونومك، أن تكون باختصار واحدا من «المريدين»، لا مجرد «زائر» عابر لبعض الوقت .لم تكن حياتى فى مصر عموما، وفى مدينة «القاهرة» على وجه الخصوص، قادرة على منحى نعمة الجلوس إلى الشيخ والإنصات لفكره .ما لم تتحه لى القاهرة أتاحته لى مدينة «فيلادلفيا» ومكتبة جامعة «بنسلفانيا» .فى سنتين أنجزت قراءة «الفتوحات» وفى نفس الوقت قرأت عن «فلسفة التأويل» hermeneutics عند فلاسفة الغرب بدءا من «أوريجن» حتى «جادامر»، وكان ذلك مثمرا فى تعميق وعيى بالقضايا التى يمكن أن تفصح عنها كتابات الشيخ من منظور معاصر.

وكما قلت لم يتوقف اهتمامى بابن عربى منذ أنجزت رسالتى لدرجة الدكتوراه عن تأويله للقرآن منذ أكثر من عشرين عاما .كنت أعود إلى قراءة بعض أعماله مجددا بين الحين والآخر آملا أن يتاح لى من الوقت فى المستقبل ما يسمح لى بتجديد دراستى له من خلال الخبرات التى تراكمت فى وعيى فى تلك السنوات الطوال .وأظن أن هذا ليس شأنى وحدى مع مفكر فى قامة ابن عربى،

إذ أعتقد أن كل من مسَّه طائف من فكر ابن عربى يظل يحلم دائما بتجديد صلته به سعيا للتدقيق المعرفى من جهة، ولاستيعاب التجربة الروحية الثرية التى تتجلى فى كتاباته من جهة أخرى.

وكان السؤال الذى يتردد دائما فى ذهنى :هل ما زال ابن عربى قادرا على المساهمة فى مخاطبة قضايا عالمنا المعاصر؟ «نعم» كانت الإجابة فى داخلى، ولكنها كانت فى حاجة لحافز يُحَرِّضنى على البدء مجددا فى مغامرة السباحة الثانية فى محيط الشيخ .منذ عشرين عاما وأنا انتظر الظروف التى تسمح لى بلقاء طويل آخر مع الشيخ الذى لم تنقطع صلتى به منذ بدأت .لكن أحداثا توالت ووقائع تتالت لم تمكِّنى من الفوز بالمراد .وكلما تعقدت المسالك - مسالك الأنا ومسالك العالم- كان مجرد وجود كتب الشيخ ورسائله قريبا منى وفى متناول يدى يقوِّى الإحساس عندى بأنه مازال قادرا على مخاطبة عالمنا، فقط لو أحسنَّا الإنصات لما يقول.

كانت أبياته الشعرية عن «دين الحب» الذى يتسع لكل العقائد - من الوثنية إلى الإسلام محتضنا اليهودية والمسيحية معا على وجه الخصوص- تتردد دائما فى سمعى:

لقد صار قلبى قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب دينى وإيمانى [1]

وكم سعدت وأنا استمع لهذه الأبيات ملحنة مغنَّاة على شرائط كاسيت و CDs، وكم غمرنى الفرح حين علمت بتأسيس جمعيات فى بلدان غربية باسم «ابن عربى»[2] هذا المشروع الذى صاغه ابن عربى صياغة شعرية باسم «دين الحب»

---

(١) الذخائر الأعلاق فى شرح ترجمان الأشواق، تحقيق :محمد عبد الرحمن الكردى، القاهرة، ١٩٦٨.

(٢) اذكر منها على وجه الخصوص جمعية «أكسفورد» وموقعها على الشبكة الإلكترونية الدولية هو-HY : PERLINK http://www.ibn-arabi.society.com www.ibnarabisociety.org

يجمع بين «الدير» و«الكعبة» و«بيت الأوثان» و«مرعى الغزلان»، فقلب العارف يتسع لكل هذه الصور من العبادات والشعائر، ويؤمن بكل هذه المعتقدات، لأنه يعرف الأصل الوجودى الذى تستند إليه جميعها.

إن الأصل الذى تستند إليه كل الأديان والمعتقدات هو أصل العلاقة بين «الحق» الخالق و«الخلق» المخلوق، وهى علاقة «الحب» .فى البدء كان «الحب»، هكذا يتصور ابن عربى «الحقيقة» : كان الله ولا شىء معه، كان كنزا مخفيا فأحب أن يُعرف فخلق العالم ليعرفه .هكذا تتحدد الحقيقة استنادا إلى التراث الإسلامى مشروحا شرحا عرفانيا، يسمح لابن عربى أن يميز فلسفيا بين مفهوم «الدين الإلهى» الواحد، وبين «أديان المعتقدات» الكثيرة، وذلك فى كتابه «فصوص الحكم»، حيث يخصصه كاملا للتوسع فى عرض نظريته فى «الكلمة».

عاودنى الحنين لابن عربى حين أبلغنى السيد «هردر» الابن -صاحب دار النشر الألمانية المعروفة بهذا الاسم والتى طبعت سيرتى الذاتية عام ١٩٩٩ بعنوان - Islam Ein Leben met dem على نية الدار العريقة إصدار كتيبات، تخاطب القارئ الأوربى العادى، عن أعلام «الروحانية» فى الشرق والغرب .كان ذلك أثناء عشائنا فى مدينة Freiburg فى شهر ديسمبر ١٩٩٩ فى سياق الاحتفال بصدور سيرتى الذاتية؛ فاقترح الدكتور «والتر»، مسئول النشر فى الدار أن أكتب كتابا جديدا عن «ابن عربى» مساهمة منى فى هذه السلسلة، وخاصة لأن كتابى المنشور فى طبعته الأولى سنة ١٩٨٣ كتاب أكاديمى لا يلائم القارئ غير المتخصص .اتفقت مبدئيا على كتابة الكتاب باللغة الإنجليزية لتكون ترجمته للغة الألمانية أيسر وأسرع، لكنى أدركت أننى سأواجه صعوبات جمة لأكتب عن ابن عربى بلغة ليست لغتى الأم، وأوشكت على الاعتذار .لابن عربى .لكن الناشر لم يسمح لى بالاعتذار ووافق أن يتحمل تكاليف الترجمة من العربية إلى الألمانية .

ثم كانت أجمل المفاجآت أن الأستاذة «آن مارى شميل»، وهى من هى فى ريادة الدراسات الصوفية، قد تفضلت مشكورة بالموافقة على أن تترجم ما أكتب من اللغة العربية إلى اللغة الألمانية .ومن المتوقع أن تصدر الترجمة الألمانية لهذا الكتاب بقلم الأستاذة الجليلة فى غضون شهرين ليعرض فى معرض

فرانكفورت الدولى للكتاب فى أكتوبر هذه العام .هذا الاستعداد من جانب الأستاذة الجليلة لترجمة الكتاب هو فى ذاته شرف عظيم تطوق به عنقى .أما المعنى الأعظم لهذا الاستعداد من جانبها فيكمن فى إيمان الأستاذة الجليلة بوحدة الحضارة الإنسانية إذا نظرنا إليها من منظور «التجارب الروحية» بصرف النظر عن اختلاف الأديان واللغات والثقافات فى التاريخ الإنسانى .وهو إيمان عميق يتجلى فى كتاباتها كلها، خاصة تلك التى أتيح لى قراءة ما نشر منها باللغة الإنجليزية .أى شرف أن تقبل الأستاذة آن مارى شميل أن نتشارك - وأنا فى مقام التلميذ منها- فى كتاب واحد؛ لنؤكد معا من خلال ابن عربى وحدة الحضارة ووحدة التراث الروحى للإنسانية.

لقد انتهيت من كتابة الكتاب فى يونيو من العام الماضى (٢٠٠١)، وذلك قبل زلزال الحادى عشر من سبتمبر بعدة شهور .والقارئ للتمهيد الذى يلى هذه المقدمة يدرك أن توابع زلزال الحادى عشر من سبتمبر فيما يخص العلاقة بين العالم العربى/الإسلامى والعالم الغربى لم تأت بجديد .لقد بلورت المشكل فى صيغة لا تحتمل التأويل .إنها علاقة «عدوان» متواصل على المستويات السياسية والاقتصادية، لكن هذا العدوان يحتاج دائما لحامل ثقافى إيديولوجى يخفى عنه صفة العدوان ويزيف مظهره تحت مسمى «اختلاف الحضارات» .«هكذا تكلم ابن عربى» عن الحضارات والثقافات والأديان، هذا هو موضوع الكتاب الذى يشرفنى أن أقدمه للقارئ العربى.

ولكن واجب الوفاء يقتضى منى شكر الصديق والزميل الدكتور «سمير سرحان» لإصراره المغلف بكثير من الحب والتقدير، ولرغبته المخلصة فى أن يقدم بعض كتاباتى -وليس فقط ترجماتى- للقارئ المصرى فى سلسلة «مكتبة الأسرة»٠ .ولولا إلحاح ابنتى العزيزة الدكتورة «شيرين أبو النجا» بالتذكير المستمر بوعدى للدكتور سمير حين التقينا فى «دمشق» فى أسبوع المدى الثقافى السنوى الثالث لكانت مشاغلى عاقتنى عن الوفاء بالوعد .

تمهيــد

١ـ لماذا «ابن عربى» الآن؟

ماذا يمكن أن يقول لنا ابن عربى فى القرن الواحد والعشرين من وراء ستار القرنين السادس والسابع الهجريين (الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين) فى العالم الإسلامى عموما وفى الأندلس على وجه الخصوص؟ لنلق أولا نظرة على حالنا فى بدايات القرن الحادى والعشرين، قبل أن نبدأ رحلتنا مع الشيخ الأكبر فى القرن الثانى عشر.

مضى القرن العشرون بكل ما له وما عليه، لكنه خلَّف وراءه مجموعة من الظواهر الممتدة، لعل أهم ما يجمع بينها، ويلفت النظر فيها، هو ذلك «القلق» العظيم الذى يشغل المفكرين والفلاسفة وأهل الرأى حول مستقبل البشرية فى هذا القرن الحادى والعشرين .لقد حققت «الحداثة» إنجازاتها فى شكل تقدم مادى مذهل، وصل إلى تحويل العالم الفسيح الممتد إلى فضاء مترابط الأجزاء، يشبه فضاء «القرية» الواحدة، وذلك بفضل ثورة تكنولوجيا الاتصال والمعلومات. ولكن بفضل هذا التقدم نفسه وما حققه من ترابط بين أجزاء العالم أمكن للتناقضات أن تتكشف وتظهر، بين الأغنياء والفقراء من جهة، وبين المستغِلين والمستَغَلين من جهة أخرى .برز «الظلم» ـ والذى كان محصورا من قبل داخل حدود الأقطار القومية- بوصفه ظاهرة عالمية لا بين أقطار «الشمال» وأقطار

«الجنوب» فقط، بل بين الشرق والغرب فى الشمال نفسه من جهة، وبين «أغنياء» الجنوب وفقرائه من جهة أخرى.

لا يمكن نسيان أن القرن العشرين الذى شهد ذلك التقدم العلمى والفكرى المذهل الذى تجاوز ما حققته البشرية من تقدم فى تاريخها كله حقق ما حققه بفضل «الحداثة» التى تمتد جذورها إلى عصر الأنوار فى القرن الثامن عشر. كان سعى فلاسفة التنوير يتركز فى تحرير الإنسان «الفرد» من سيطرة سلطة الكنسية ليسعى بإرادته الحرة إلى اكتشاف قوانين الطبيعة بتجريبية العلم، ولاكتشاف قوانين الوجود الإنسانى بعلوم التاريخ والجغرافيا والاجتماع والأنثروبولوجى .لكن التحرر من سلطة الكنيسة وقوانينها ذات الطابع الفكرى الإطلاقى أدى إلى الطرف النقيض بجعل «النسبية» مفهوما مطلقا بدوره .وأدى التركيز على «الفردية» بوصفها قيمة مطلقة إلى إسناد قيمة مطلقة أخرى لقوانين «العقل». ولاشك أنه لم يدر بخلد فلاسفة التنوير أن إنجازاتهم الفكرية ستكون حاملا إيديولوجيا للسياسة الإمبريالية للرأسمالية الوليدة، من خلالها سعت لامتلاك العالم لضمان «المواد الخام» و«الأيدى العاملة» الرخيصة من جهة، والأسواق المستهلكة من جهة أخرى .

كانت حركة المد الإمبريالية ـ الحامل الإيديولوجى لفلسفة «التنوير» ـ تنظر لشعوب الجنوب بوصفها شعوبا فى حاجة للتنوير؛ ذلك أن المفهوم المطلق للعقل عند التنويريين يفترض النقيض «اللاعقل» بوصفه يمثل تهديدا مباشرا لسلطة العقل .واستطاع التوظيف السياسى الاستعمارى الإمبريالى لهذه الثنائية أن يصنف البشر إلى «متحضرين» ـ هم أبناء الغرب ـ و«همج» هم من سواهم من البشر، أبناء الشعوب والثقافات غير الغربية .وأصبح من واجب «المتحضرين» أن يسعوا لتنوير الهمج .

كانت الكنيسة التى فقدت سلطتها تدريجيا بفعل فلاسفة التنوير فى المجتمعات الغربية تحاول أن تستعيد قوتها من خلال استثمار العوامل والمتغيرات الجديدة فى ظل حركة المد الاستعمارى .تمثل ذلك فى حملات التبشير التى صاحبت الحملات العسكرية أحيانا، ومهدت لها أحيانا أخرى.

تحددت رسالة التبشير المسيحى فى تخليص الهمج من وثنيتهم بإدخالهم ولو قسرا فى ملكوت السيد المسيح، بإدماجهم تحت سلطة الاستعمار والكنيسة .ولا داعى للإطالة فى ذكر الجروح العميقة التى تركتها فترة المد الإمبريالى فى ذاكرة شعوب العالم الثالث بصفة عامة، وشعوب العالم الإسلامى بصفة خاصة.

لكن الجروح والندوب الناتجة عن تحويل «التنوير» إلى إيديولوجيا لم تصب شعوب العالم الثالث فقط، بل طالت شعوب أوروبا نفسها فى شكل حربين عالميتين جسدتا مأزقا حضاريا فى بنية «الحداثة» وفلسفتها، وكانت النتيجة تقسيم عالم الشمال إلى معسكرين إيديولوجيين متنازعين، عاش العالم فى ظل الصراع بينهما حربا باردة كبرى، تظلل حروبا صغيرة هنا وهناك، دفعت شعوب العالم الثالث ـ مرة أخرى تكاليفها الباهظة .

أدرك أهل الجنوب ـ خاصة بلاد المستعمرات السابقة فى أفريقيا وآسيا على وجه الخصوص ـ أن أهل الشمال صنعوا تقدمهم المادى على حساب استنزاف ثرواتهم واستغلال عرقهم من جهة، وعلى أساس استمرار الإصرار على التعامل مع بلادهم بوصفها مجرد «أسواق» لمنتجات الشمال، أسواق يقتصر دورها على أن تمده بالمواد الخام وبالأيدى العاملة الرخيصة، من جهة أخرى .وكان من الطبيعى أن يتحرك أهل الجنوب مطالبين بنصيبهم «العادل» من ثمار «الحداثة» التى ساهموا فى صنعها دون أن ينالوا من ثمارها أى نصيب .وكان من الطبيعى كذلك أن تتوجه ثورتهم أولا ضد حكامهم المحليين، الذين اعتبروهم وكلاء لقوى الاستعمار الشمالى مخلصين لقيمه ولو تعارضت مع قيم وأخلاقيات الثقافات المحلية .

فى بلاد العالم الإسلامى اتخذت تلك الثورات شعاراتها من الرأسمال الرمزى للإسلام بوصفه «عقيدة وشريعة ومنهج حياة» .بلغت هذه الثورات أوجها بالنصر الذى حققته الثورة فى «إيران» بزعامة الإمام «الخمينى» ضد نظام «الشاه»، أعتى الأنظمة الدكتاتورية فى الجنوب .فى نفس الوقت تقريبا بدأت القوى الإسلامية فى «تركيا» ـ الدولة المسلمة الوحيدة التى اختارت «العلمانية» الغربية صيغة سياسية وثقافية لإيديولوجيا الدولة منذ ١٩٢٥ تقريبا ـ تكتسب أرضا

جماهيرية واسعة مكنتها من الوصول إلى «الحكم» كانت التطورات فى «ماليزيا» و«إندونيسيا» و«السودان» و«الجزائر» و«مصر» تتخذ نفس المسار - مسار التوجه الإسلامى كصيغة محلية لتحقيق «العدل» سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وحضاريا- مع اختلاف فى الأسباب والتفاصيل رغم الاتفاق فى المنحى العام.

يمكن القول بصفة عامة إن «الثقافات المحلية» فى الجنوب - بل وفى بعض أجزاء دول الشمال الشرقى- رغبت فى مقاومة «سيطرة» ثقافة الشمال، التى صارت رمزا للظلم والعدوان بكل معانيهما .وقد أجَّج من ثورة المقاومة ضد الشمال، وضد قيمه ومفاهيمه، تسارعُ خطوات «العولمة» الاقتصادية حتى أصبح خطرها ملموسا متعينا فى الحياة اليومية لمواطنى دول «الجنوب» .فى سياق اعتبار «السوق» إلها جديدا له قوانين لا يجوز مخالفتها، بل هى القوانين الوحيدة التى على الجميع - شمالا وجنوبا- الانصياع لها دون مساءلة أو احتجاج .وإذا كانت قوانين الإله الجديد ليست اقتصادية فقط، بل هى سياسية واجتماعية وثقافية، فما الذى تفعله الفئات التى يتهدد وجودها الخطر من قوانين ذلك الإله؟

إن وصف قوانين السوق فى إطار «العولمة» بأنها قوانين يفرضها إله جديد اسمه «السوق» ليس مجرد تعبير مجازى، بقدر ما هو «وصف» كاشف للمستور والمسكوت عنه فى خطاب «العولمة» السياسى والثقافى .فى الخطاب السياسى بَشَّرَنا البعضُ - أعنى «فوكوياما» - بنهاية التاريخ وانتهاء عصر الإيديولوجيات. ومفهوم «نهاية التاريخ» مفهوم دينى فى المقام الأول؛ بمعنى أن كل الأديان فى مرحلة انبثاقها على الأقل تنطلق من الزعم بأنها البشارة الأخيرة بخلاص البشر من عذابهم ومعاناتهم .هكذا يبشرنا «فوكوياما» أن التاريخ قد وصل إلى رحلته الأخيرة واستقر، ولم يعد أمام البشر - كل البشر - من سبيل إلا الراحة فى جنة «الرأسمالية» والتمتع بنعيم «الديمقراطية» على النمط «الأمريكى» .لكن بشارة «فوكوياما» ظلت فى إطار «الإيديولوجيا» ولم ترق أبدا إلى مستوى «اليوتوبيا» الدينية، وما يرتبط بها من مفاهيم مثل اقتراب يوم «الدينونة والحساب»، الذى فيه يتحقق العدل المطلق تعويضا لمن أصابهم الضيم والظلم فى هذه الحياة.

ليس فى دين «العولمة» تعويض قادم فى عالم آخر، ليس فيه أى عزاء ولو محتمل للضعفاء والمنكسرين.

ولأن «الإيديولوجيا» لا تكف عن إعادة إنتاج نفسها فقد تطورت «بشارة» فوكويوما، التى تبدو على السطح متفائلة، إلى «نبوءة» سوداوية متشائمة عند «هانتجتون» فى مفهوم «صراع الحضارات». لكن أية حضارات تلك التى تتبأ «هانتجتون» أن الصراع بينها سيكون سمة القرن الحادى والعشرين؟ إنها كل الحضارات القديمة التى حلت محلها حضارة «الغرب» الحديثة، إنها حضارات «آسيا» - الصين واليابان على وجه الخصوص - و«أفريقيا» و«الإسلام» تحديدا. لم يقل «هانتجتون» شيئا عن «الأصولية المسيحية» فى أمريكا نفسها، ولم يذكر كلمة واحدة عن «الأصولية اليهودية» فى «إسرائيل»، وكلتا الأصوليتين تستعيدان بهاءهما ومجدهما فى عداء واضح لقيم «الحداثة» وعلمانيتها. لم يذكر «هانتجتون» شيئا من تفاصيل المشهد؛ لأنه كان مشغولا بأمر واحد محدد: خلق عدو «جديد»، يحل محل «الشيطان الأحمر»، وليكن «العدو الجديد» شيطانا «أصفر» أو «أخضر» أو شيطانا بلا لون، فالهام أن يقوم «الشيطان» بدور «القناع» الدينى لإبراز وجه «المُخَلِّص» الأمريكى خصوصا و«الغربى» على وجه العموم.

هكذا تطرح «العولمة» نفسها سياسيا وثقافيا وحضاريا بوصفها «الدين» الأخير، الدين الذى يمثل فيه «السوق» وشريعته الإله الجديد المسلح بأداة «القوة» التى لا تُقهَر أبدا، ويستحيل على البشر مقاومتها أو التفكير - مجرد التفكير - فى التصدى لجبروتها. إنها قوة قادرة على كل شىء، فسلاحها المال والعلم والقوة العسكرية، إنها القوة التى تنتهك بسهولة فائقة كل الخصوصيات. أدوات هذا الدين للسيطرة هى «حرية التجارة وتدفق المعلومات»، ومواعظه هى: «الديمقراطية» و«حقوق الإنسان» على المقاس الغربى الأمريكى بصفة خاصة.

أليس من الطبيعى، وقد صارت «العولمة» دينا، أن يسعى البشر لمقاومة هذا «الدين» الجديد، والتصدى للاهوته المضمر، باستدعاء «الدين» فى كل الثقافات بلا استثناء، حتى داخل المجتمعات التى صنعت «الحداثة»؟ أليست الأديان التى جربتها البشرية خيرا ألف مرة من هذا الدين الجديد، دين العولمة؟ إن «آلهة»

الأديان التى عرفتها البشرية على امتداد تاريخها الطويل ليست فى قسوة وفظاظة إله «العولمة» ـ السوق- لأن إله الأديان يتمتع بصفات تجمع بين صفات القوة والقسوة و«الجلال» من جهة، وبين صفات «الجمال» والرحمة من جهة أخرى .على العكس من ذلك ليس فى صفات إله العولمة جمال أو رحمة، إنه إله قُدَّ من قوانين صارمة صنعها الأقوياء، إنه تجسيد سياسى واجتماعى واقتصادى وثقافى لأسطورة مصاص الدماء «دراكيولا».

إن إله العولمة قادر على إعادة إنتاج نفسه فى أشكال وصيغ وملامح لا تخلو من جاذبية .إنه «شيطان» لا تؤثر فيه التراتيل ولا عبارات الاستعاذة ولا الآيات القرآنية .وهكذا تصبح دعوات «العودة إلى الدين» فى كل الثقافات ـ مسيحية ويهودية وإسلامية وبوذية وكونفوشيوسية ..الخ- أشبه بمحاولات استخدام «الصليب» أو تلاوة «التعاويذ» لمقاومة شر الشيطان الجديد، إله العولمة .إنها أسلحة قديمة تحصَّن الإلهُ الجديدُ ضدها مستوعبا إياها فى بنية لاهوته .ليس معنى ذلك أنه لا سبيل لمناجزة الشيطان بأسلحة دينية، بل إن سبيل المنازلة الممكن لا يكفى فيه استخدام الأسلحة الدينية التقليدية، بل لا بد من شحذ أسلحة دينية جديدة لم يتحصَّن ضدَّها إلهُ «العولمة» بعد.

٢ ـ العودة للدين، أى دين؟:

فى تعريف الدين يتم التركيز غالبا على مفهوم «النظام» و«النسق» أى على البُعد الجمعى للدين؛ فيهتم الفلاسفة ورجال اللاهوت بمسائل «العقائد» و«الوجود» بوصفها أنساقا معرفية أو بوصفها قضايا إيمانية. ويكون تركيز «الفقهاء» بصفة خاصة على «الدين» بوصفه نسقا من الأوامر والنواهى، وعلى أساس طاعة «الأوامر» واجتناب «النواهى» يتحقق خلاص الإنسان فردا كان أو جماعة .أما علماء الاجتماع والأنثروبولوجى فيهتمون بالدين بوصفه ظاهرة اجتماعية إنسانية .أما الدين بوصفه تجربة «روحية» ذاتية فهو التصور الذى يمثل «بؤرة» اهتمام كل الروحانيين فى كل الأديان والثقافات.

تمثل التجربة الصوفية فى التراث الإسلامى، فى جانب منها على الأقل، ثورة ضد المؤسسة الدينية التى حولت الدين إلى مؤسسة سياسية اجتماعية مهمتها الأساسية الحفاظ على الأوضاع السائدة ومساندتها من خلال آليات إنتاج معرفية ثابتة يقف على رأسها «الإجماع» ويليه «القياس» .وإذا كانت مصادر المعرفة - وهى القرآن الكريم والسنة النبوية - مصادر لا خلاف عليها بين المتصوفة والفقهاء والمتكلمين المسلمين فإن الخلاف بين الاتجاهات الثلاث يتمثل فى ترتيب آليات استنباط المعرفة وإنتاجها من هذه المصادر .ففى حين يركز المتكلمون على أهمية «العقل» على خلاف بينهم فى ترتيب العلاقة بينه وبين «النقل»، يضع الفقهاء «العقل» فى درجة أدنى من درجة الإجماع .ولا مجال عند المتكلمين والفقهاء للتجربة الروحية، وهى محور الخلاف بين المتصوفة وغيرهم؛ إذ يعتبر المتصوفة أن «التجربة» الروحية الشخصية الذاتية هى أساس المعرفة الدينية .وفى حين ينشغل المتكلمون والفقهاء بقضايا سياسية واجتماعية وينخرطون فى إطار إنتاج معرفة مؤسسية، يلوذ المتصوفة بتجاربهم الروحية التى تحاول استعادة تجربة «النبوة» ذاتها فى إطار «تأويلى» للشريعة النبوية .

وبعبارة أخرى يسعى الصوفى من خلال التجربة إلى محاولة التواصل مع «مصدر المعرفة» بدلا من الانشغال بنصوص الشريعة التى مزقت الاختلافات المذهبية دلالتها .وفى رأى الصوفى أن «نصوص» الشريعة تعبيرات لغوية تتسم بالغموض والإجمال فى حالات كثيرة، ويرى أن جلاء غموضها وإزالة إبهامها وتفصيل مجملها إنما يمكن الوصول إليه عبر السعى إلى معانقة مصدرها من خلال تجربة تترسم خطى التجربة النبوية التى هى أصل «الوحى» المعبر عنه فى «النصوص».

ومن الضرورى لفهم ذلك الانشغال الصوفى بمعانقة المصدر بدلا من الانشغال بتأويل «التعبير» أن نتأمل ما آلت إليه عمليات التأويل من اختلافات وصراعات من شأنها أن تشوش على المؤمن البسيط صفاء المعنى الدينى الذى لا غناء عنه له .كان الفكر الدينى قد تمحور قبل عصر ابن عربى حول مجالات «الفقه» و«علم الكلام» و«الفلسفة»، حيث كان مجال عمل الفقهاء استنباط أحكام «الحلال» و«الحرام» و«الواجبات» الدينية الفردية والاجتماعية . أما «المتكلمون»

فقد كان هاجسهم الأساسى محاولة تقديم شرح عقلانى للعقيدة فى مجالاتها الأساسية :مثل مفاهيم «الألوهة» و«التوحيد» و«النبوة» و«الوحى» الخ .وعلينا أن ندرك أن محاولات المتكلمين لشرح العقيدة شرحا عقلانيا كانت فى جانب منها استجابة للتحديات اللاهوتية المسيحية، خاصة فى مجال مفهوم «الكلمة» و«الجبر والاختيار» و«الأقانيم والصفات» الخ . وسنجد أن ابن عربى ينخرط انخراطا عميقا فى مناقشة هذه القضايا من منظور معرفى مغاير.

٣ ـ موقع الشيخ الأكبر بين سابقيه ولاحقيه:

ترجع أهمية فكر ابن عربى إلى أنه يمثل قمة نضج الفكر الإسلامى فى مجالاته العديدة، من فقه ولاهوت وفلسفة وتصوف، هذا فضلا عن علوم «تفسير القرآن» وعلوم «الحديث النبوى» وعلوم اللغة والبلاغة ... الخ .من هذه الزاوية فإن دراسته فى السياق الإسلامى تكشف عن بانوراما الفكر الإسلامى فى القرنين السادس والسابع الهجريين (الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين). ومن زاوية أخرى يمثل الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى همزة الوصل بين التراث العالمى والتراث الإسلامى، ومن هذه الزاوية يمكن النظر لتراث ابن عربى بوصفه تواصلا حيا خلاقا مع التراث العالمى الذى كان معروفا ومتداولا فى عصره، سواء كان تراثا مسيحيا أم يهوديا، أو كان تراثا فلسفيا فكريا . وهذا ما يتضح من إصراره على استخدام مصطلحات متنوعة للدلالة على مفهوم واحد .فهو يشير مثلا إلى مفهوم «الموجود الأول» أو «المخلوق الأول» بمجموعة من المصطلحات منها الفلسفى مثل «العقل الأول»، ومنها الدينى مثل «القلم»، هذا إلى جانب «الموجود الأول» عن الله و«المخلوق الأول». الخ .ولكن أهمية ابن عربى كهمزة وصل لا تقف عند حدود استيعابه للتراث الإنسانى وتوظيفه له فى إقامة بنائه الفكرى الفلسفى الشاهق، بل تتجاوز ذلك إلى المساهمة فى إعادة تشكيل التراث الإنسانى بالتأثير فيه تأثيرا خلاقا بنفس الدرجة .يكفى هنا الاستدلال بدراسات المستشرق اليابانى «توشيكو إيزوتسو» عن «ابن عربى والتاويه[1]»، وكذلك

(1) T. Izutsu, A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism Inb and Lao TzU, Chuang Tzü, 2 vol. (1966 - 67)

بدراسات المستعرب الإسبانى «آسين بلاسيوس» عن تأثير كتابات ابن عربى فى «ريمون لول» وتأثيره فى «دانتى اليجيرى» مؤلف «الكوميديا الإلهية»[٢]

أما استيعابه للتراث الإسلامى السابق عليه وتأثيره فى التراث التالى له فهو أوضح من أن يحتاج منا لاستدلال .وتتبدى أهمية قراءة ابن عربى للتراث السابق عليه فى أنها قراءة ساهمت فى بلورة كثير من المفاهيم والتصورات التى كانت مضمرة فى كتابات السابقين .ومعنى ذلك أن التراث السابق على ابن عربى يكتسب كثيرا من ملامح الوضوح، وخاصة تراث هؤلاء الذين لم تصل كتاباتهم إلينا، أو وصلت من كتاباتهم بعض الآراء المتناثرة التى لا تكفى لتكوين نسق بنيوى متكامل .لقد ساعدت كتابات ابن عربى الباحثين فى تجلية آراء «الحكيم الترمذى» (٢٨٠/ ٩١٠) و«سهل بن عبد الله التسترى» (ت ٢٨٣ /٩١٣)، و«الحلاج: الحسين بن منصور» (ت ٢٨٣ / ٩١٣)، و«ابن مسرة الجبلى» (ت ٣١٩/ ٩٥٠)، و«النِّفَّرى :محمد بن عبد الجبار بن الحسن» (ت: ٣٦٦ هـ/٩٧٧)، على سبيل المثال لا الحصر .وقد اعتمد آسين بلاسيوس -ضمن ما اعتمد- على ما ذكره ابن عربى من آراء عن «ابن مسرة»، وذلك للكشف عن ملامح فكر ابن مسرة ومدرسته فى كتابه المعروف.[٣] وعن طريق تحليل تلك الشذرات التى وردت هنا وهناك استطاع إعادة بناء فكر «ابن مسرة» وبعملية عكسية تمكّن من الكشف عن أثر مدرسة «ابن مسرة» فى تكوين فكر «ابن عربى» .وبعبارة أخرى يحتاج الباحثون لقراءة ابن عربى لإعادة بناء الفكر السابق على ابن عربى من أجل الكشف عن الأثر الذى تركه هذا الفكر السابق فى ابن عربى .وهى ظاهرة جديرة بالالتفات والتأمل فى حد ذاتها .والحق أن قراءة ابن عربى للتراث السابق عليه تستحق أن تقام حولها دراسات ودراسات؛ لأنها لم تنل نفس القدر من الاهتمام الذى نالته مسألة تأثيره فى المفكرين التالين له سواء فى الشرق أو فى الغرب .

---

(2) A.M. Palacios, El Islam cristianizado, Madrid 1931; Islam and the Divine Comedy, trans. H. Sutherland, London 1926.

(3) The Mystical of Ibn Masarra and his Followers, trans. E.H. Douglas and H. W. Yoder Leider 1978.

أما تأثير ابن عربى فى الفكر الإسلامى فهو أكثر بروزا ووضوحا .لقد بدأ هذا التأثير يتشكل خلال الزيارة الأولى التى قام بها ابن عربى لمدينة «قونية» عام ٦٠٧/١٢١٠ ومن خلال تلميذه «صدر الدين القونوى» (ت : ٦٧٣/١٢٧٤)، الذى أصبح واحدا من أهم شراحه وحاملى فكره، انتشرت تعاليم ابن عربى فى شرق العالم الإسلامى .كان «صدر الدين القونوى» صديقا حميما لـ «جلال الدين الرومى» (ت : ٦٧٢/١٢٧٣) مؤلف «المثنوى» النص العظيم الذى يلخص الحكمة الصوفية، كما كان أستاذا لـ «قطب الدين الشيرازى» (ت: ٧١٠/١٣١١ شارح فلسفة «السهروردى» العظيم) شهاب الدين أبو حفص عُمَر المتوفى عام ٦٣٢/١٢٣٤ ومن خلال هذا التأثير ألهمت تعاليم ابن عربى - فى قرن لاحق- كاتبا صوفيا عظيما آخر هو «عبد الكريم الجيلى» (ت: ٨٣٢/١٤٢٨) مؤلفه «الإنسان الكامل». ولم يقتصر تأثير فكر ابن عربى على الجانب النظرى فى التصوف، بل امتد بعمقه فى صياغة الحياة الصوفية كلها، فبتأثير «جلال الدين الرومى» فى الشرق و«أبى الحسن الشاذلى» (ت:٦٥٦/١٢٥٨) فى الغرب تشكلت - بتأثير تعاليم ابن عربى - طريقتان من أكبر الطرق الصوفية، هما الطريقة المولوية والطريقة الشاذلية .

إن استدعاء ابن عربى - مع غيره من أعلام الروحانية فى كل الثقافات- يمثل مطلبا ملحا، لعلنا نجد فى تجربته، وفى تجاربهم، ما يمكن أن يمثل مصدرا للإلهام فى عالمنا الذى سبق أن ألمحنا لبعض مشكلات الحياة فيه .إن التجربة الروحية هى مصدر التجربة الفنية - الموسيقى والأدب وكل الفنون السمعية والبصرية والحركية- فهى الإطار الجامع للدين والفن .هذه أهمية استحضار ابن عربى فى السياق العام .لكن استحضار ابن عربى فى السياق الإسلامى - واستعادته من أفق التهميش إلى فضاء المتن مرة أخرى- لا يقل أهمية، وذلك بسبب سيطرة بعض الاتجاهات والأفكار والرؤى السلفية على مجمل الخطاب الإسلامى فى السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن العشرين .

ورغم أن هذا النمط من الخطاب الذى هيمن بعض الوقت أنتجته ظروف وملابسات اجتماعية وسياسية وثقافية معقدة فإن الآلة الإعلامية الغربية قد

نجحت إلى حد كبير فى خلق صورة عن الإسلام والمسلمين تعتمد على مفردات وتعبيرات وسلوكيات طارئة من شأنها أن تجعل من الإسلام عدوا للحضارة والتقدم والحرية، كما تجعل من المسلمين جماعة من الإرهابيين والقتلة .فى هذه الصورة المشوهة لا نجد وعيا بتعدد آفاق الفكر الإسلامى، ولا إدراكا لتنوع مصادره المعرفية .ومن المؤسف أن هذا التشويه القائم على التبسيط المخل غير التاريخى قد وجد صدى لدى قطاعات واسعة فى المجتمعات الإسلامية؛ إذ يظل الإعلام الغربى مصدرا من مصادر تشويه الوعى لا فى المجتمعات الغربية وحدها، بل فى المجتمعات الإسلامية التى تعتمد قيم الاستهلاك فتبتلع الصورة التى أُنتجت فى قنوات الإعلام دون أى فحص نقدى .

من هذه الصورة المُنتجة فى الغرب والمُصدَّرة إلى العالم الإسلامى لا يختفى ابن عربى وحده، بل يختفى معه الفلاسفة والمتكلمون والأدباء، ولا تبقى إلا صورة الرجل الإرهابى حامل البندقية والسكين جنبا إلى جنب صورة المرأة الملثمة، التى لا يظهر من ردائها إلا ثقبان لعينيها .ولقد بلغ من سطوة هذه الصورة الإعلامية القبيحة أن أثرت فى الخطاب السياسى الغربى الذى تبنى مفهوم «الصراع بين الحضارات» باعتباره مصيرا لا فكاك منه .لكن العقلاء من الجانبين، العالم الغربى والعالم الإسلامى، تصدوا لهذه المحاولات بمحاولة ترسيخ قيمة «الحوار» «والتفاهم» و«الاحترام المتبادل» محل الصراع والحروب. وفى مجال المساهمة فى تأكيد قيم الحوار والتفاهم والاحترام المتبادل يمثل فكر ابن عربى رصيدا ثريا يستأهل منا تأمله والغرف منه لتحرير العقل المسلم المعاصر من آثار المشكلات السياسية والاجتماعية والثقافية التى سببت حالة التوتر والاحتقان فى الفكر الإسلامى .هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقدم فكر ابن عربى للقارئ غير المسلم صورة أخرى لروحانية الإسلام، ولمفهوم «الجهاد» الذى أصابه من التشوه الكثير.

الفصـل الأول

من الجاهليـة إلى ختـم الولاية

فى هذا الفصل نريد أن نتعرف على «ابن عربى» من خلال ما يخبرنا به هو عن نفسه. نريد أن نقدم الصورة التى رسمها الشيخ بنفسه لنفسه. والسؤال الذى يشغلنا هنا، كما شغل باثحين كثيرين من قبل، هو: لماذا اتخذت حياة «ابن عربى» هذا المسار الخاص رغم أنه ينتمى لأسرة كانت كل ظروفها ترشحه للعمل فى الديوان أو للانخراط فى سلك الحياة العسكرية؟ ولكن ثمة سؤال ثان يعنينا هنا بصفة خاصة، وهو: إلى أى حد يعتبر هذا «التحول» انقلابا؟ هل كان «انقلابا» بالفعل أم كان تطورا طبيعيا فى بناء الشخصية؟ ثم علينا أن نحاول أن نرصد خطوات ذلك «التحول» والانتقال بما يسميه الشيخ «جاهليته» إلى أن وصل ما وصل إليه من «ولاية».

١ - من هو الشيخ محى الدين:

هو «أبو عبدالله محيى الدين محمد بن على بن محمد بن العربى الحاتمى» ولد فى ١٧ أو ٢٧ رمضان سنة ٥٦٠/٢٧ يوليو ١١٦٥، فى مدينة «مرُسية» بالأندلس - أسبانيا. تنتمى أسرة ابن عربى إلى واحدة من أقدم القبائل العربية

التى وفدت إلى أسبانيا، هى قبيلة «طىء» التى منها «حاتم الطائى» أشهر كرماء العرب. وكان أسلافه ضمن من وفدوا من عرب «اليمن» إلى أسبانيا فى تاريخ مبكر، ربما خلال موجة «الفتح» الثانية فى سنة ٧١٢/٩٣. وقد احتلت الأسرة دائما مكانة متميزة سوآء فى «الجيش» أو فى «الإدارة» كان والد «محمد» يحتل مركزا متميزا فى خدمة «محمد بن سعيد ابن مردنيش» حاكم مرسية. وبعد سقوط «مرسية» فى يد الموحدين رحلت الأسرة إلى «إشبيلية»، سنة ١١٧٢/٥٦٨، وقد بلغ «محمد» سن الثامنة تقريبا، ولكن الأب استطاع الالتحاق بخدمة «الموحدين»؛ وبذلك احتفظ للأسرة بمكانتها المتميزة.

كانت الظروف كلها تهيىء الصبى «محمد» للالتحاق بسلك الحياة العسكرية أو الخدمة فى الديوان. لكن حياة ابن عربى اتخذت مسارا مختلفا لأسباب ليست واضحة تماما. هل كانت رؤيا ظهرت له هى التى غيرت المسار المتوقع لحياة الصبى المُنَعَّم؟ أم كانت تجربة مرض أَلَمَّ به فى طفولته؟ أم كان الأمر كله مفاجأة بسبب ما لاحظه فى سجود أحد الأمراء من ذلٍّ وخضوع لله، فقرر ألا ترتبط حياته إلا بالله الذى تسجد لجبروته جباه الحكم والأمراء؟ هذا السبب الأخير هو ما تطرحه كلودى عداس Claude Addas [(1)] وذلك رغم الصعوبات التى تحيط بالرواية التى تعتمد عليها فى تأكيد هذا السبب. لكنها من جهة أخرى تتفق مع أغلبية الباحثين فى تحديد أن التحول حدث فى حياة ابن عربى حوالى سنة ١١٨٤/٦٨٠، أى وقد بلغ ابن عربى سن العشرين بالتقويم الهجرى. لكن هذا التحديد لا يتفق مع ما يرويه الشيخ عن لقائه بفيلسوف قرطبة، وهو فتى لم يكن قد نبتت له لحية بعد. هل كان فى الخامسة عشرة حين التقى بابن رشد؟ ربما، أو هذا هو الأقرب للاحتمال. لكن كون شهرته كانت قد بلغت ابن رشد فى هذا السن معناه أن تجربته لابد أن تكون قد بدأت قبل ذلك بزمن كاف.

ليس الأمر سهلا أو بسيطا لتحديد سبب بعينه، وعلينا أن نضع فى اعتبارنا ما يحكيه الشيخ نفسه أكثر من اعتمادنا على الروايات التى تُحكى عنه. من هذا

---

(1) The Voyage No Return, translated from by avid Streight, The Islamic Text Society Cambridge 2000, pp. 15 - 16.

سنحاول تتبع سيرة حياة ابن عربى من خلال اختيار بعض النصوص التى تتضمن بعض الوقائع التى يحكيها هو عن حياته، وترتيبها ترتيبا زمنيا وتحليل محتواها. إنه «ابن عربى» نفسه يحكى لنا قصة حياته. لا نحتاج إلى تأكيد أن النصوص التى نختارها للتحليل هى اختيارنا، وأن الدلالات والمعانى التى نستخرجها من هذه النصوص تعتمد بالطبع على معرفتنا بمجمل تراث الشيخ، لا من خلال دراستنا لهذا التراث منذ عشرين عاما فقط، بل من خلال تعرفنا مجددا على هذا التراث وتتبع ما نشر عنه خلال تلك الفترة.

ولكن قبل أن نمضى فى تتبع خطى الشيخ العرفانية يهمنا أن نؤكد إلحاح الشيخ على أن طريقه ليست فى حقيقتها سوى اتباع نهج «الإيمان» بلا زيادة ولا نقصان. يقول: «ولقد آمنا بالله وبرسوله وما جاء به كله مجملا ومفصلا مما وصل إلينا من تفصيله ولم يصل إلينا، أو لم يثبت عندنا. فنحن مؤمنون بكل ما جاء به فى نفس الأمر. أخذت ذلك عن أبوىَّ أخذ تقليد ولم يخطر لى ما حكم النظر العقلى فيه من جواز وإحالة ووجوب. فعملت على إيمانى بذلك حتى علمت من أين آمنت وبماذا آمنت، وكشف الله بصرى وبصيرتى وخيالى فرأيت بعين البصر مالا يبصر إلا به، ورأيت بعين الخيال ما لا يدرك إلا به، ورأيت بعين البصيرة مالا يدرك إلا بها؛ فصار الأمر لى مشهودا، والحكم المتوهم المتخيل بالتقليد موجودا. فعلمت قدر من اتبعت، وهو الرسول المبعوث إلىَّ محمد صلى الله عليه وسلم. وشاهدت جميع الأنبياء كلهم من آدم إلى محمد صلى الله عليه وسلم، وأشهدنى الله تعالى المؤمنين بهم كلهم حتى ما بقى منهم أحد ممن كان وهو يكون إلى يوم القيامة، خاصهم وعامهم، إلا شهدته. ورأيت مراتب الجماعة كلها فعلمت أقدارهم. واطلعت على جميع ما آمنت به مجملا مما هو فى العالم العلوى. وشهدت ذلك كله فما زحزحنى علم ما رأيته وما عاينته عن إيمانى؛ فلم أزل أقول وأعمل ما أقوله وأعمله لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لعلمى ولا لعينى ولا لشهودى؛ فواخيت بين الإيمان والعيان. وهذا عزيز الوجود فى الأتباع؛ فإن مزلة الأقدام للأكابر إنما تكون هنا: إذا وقعت المعاينة لما وقع به الإيمان فتعمل على عين لا على إيمان فلم تجمع بينهما، ففاته من الكمال أن يعرف قدره ومنزلته؛ فإنه وإن كان من أهل الكشف فما كشف الله له على قدره

ومنزلته، فجهل نفسه فعمل على المشاهدة. والكامل من عمل على إيمان مع ذوق العيان وما انتقل ولا أثر فيه العيان. وما رأيت لهذا المقام ذائقا بالحال وإن كنت أعلم أن له رجالا فى العالم لكن ما جمع الله بينى وبينهم فى رؤية أشخاصهم وأسمائهم فقد يمكن أن أكون رأيت منهم وما جمعت بين عينه واسمه. وكان سبب ذلك أنى ما علقت نفسى قط إلى جانب الحق أن يطلعنى على كون من الأكوان ولا حادثة من الحوادث، وإنما علقت نفسى مع الله أن يستعملنى فيما يرضيه ولا يستعملنى فيما يباعدنى عنه، وأن يخصنى بمقام لا يكون لمتبع أعلى منه ولو أشركنى فيه جميع من فى العالم لم أتأثر لذلك فإنى عبد محض لا أطلب التفوق على عباده، بل جعل الله فى نفسى من الفرح أنى أتمنى أن يكون العالم كله على قدم واحدة فى أعلى المراتب. فخصنى الله بخاتمة أمر لم يخطر لى ببال فشكرت الله بالعجز عن شكره مع توفيتى فى الشكر حقه. وما ذكرت ما ذكرت من حالى للفخر، لا والله وإنما ذكرته لأمرين: الواحد لقوله تعالى: وأما بنعمة ربك فحدث، وأى نعمة أعظم من هذا الأمر. والآخر ليكون سامع الحديث فيه همة لاستعمال نفسه فيما استعملتها فينال مثل هذا فيكون معى وفى درجتى؛ فإنه لا ضيق ولا حرج إلا فى المحسوس» (٣/٣٦٠).

فى هذا النص الهام يلخص الشيخ تجربته فى الانتقال من حال «الإيمان» المبنى على «التقليد» إلى حال «المعاينة» و«الكشف»، مؤكدا عزوفه عن طريق النظر العقلى ومقولاته من «جواز» و«وجوب» و«إحالة» ... الخ. بالإيمان وحده، والعمل وفقا لمقتضى متطلباته، ارتقت الروح فميزت بين مستويات الإدراك وقنوات المعرفة: بين إدراكات البصر الحسية، ومعرفة «الخيال» ومعاينة «البصيرة»، فأعطت كل مستوى حقه، وميزت بينه وبين غيره. وبهذا الوعى انكشفت للروح تجربة الأنبياء جميعا من «آدم» إلى «محمد»، أى انكشفت الدلالات المضمرة فى كل منهم بوصفهم كلمات حكمية. أليس هذا هو موضوع «فصوص الحكم»؟ لقد صارت الروح مصفاة رائقة ومرآة صقيلة وعدسة تجمعت فيها الأشعة من كل حدب وصوب، فانعكس فيها الماضى والحاضر والمستقبل فى نقطة واحدة. ورغم ذلك الكشف الباهر لم تزل القدم، كما زلت أقدام الأكابر من قبل. وهذا يشير الشيخ من طرف خفى لأسلافه الذين أسكرتهم خمر

المعرفة وحرقتهم أشعة الكشف فلم يصبروا على أنفسهم وغلبتهم أحوالهم. ابن عربى ثابت القدم، لم تخرجه المعاينة عن حدود الأدب. ولكن علينا أن ندرك أن ابن عربى لا يتفاخر ولا يعلو بقدر نفسه فوق غيره بقدر ما يحاول أن ينقل إلى قارئه رسالة أن «العمل» و«السلوك» ـ والأقوال تندرج فى إطار الأعمال بلا شك ـ يجب أن يظل دائما محكوما بأفق الإيمان، لا موجها بروح «المعاينة».

إن العارف مسئول فى نهاية الأمر عن أثر سلوكه على العامة، مثله فى ذلك مثل الأنبياء، الذين تتجاوز معايناتهم حدود ما هو مسموح لهم بكشفه فى خطابهم. إن الخطر الماثل على العارف هو أن يعمل وفقا لمشاهدته ومعاينته فيتصرف بناء عليهما، فتزل قدمه. والعارف الكامل ـ وابن عربى يقدم نفسه بهذه الصفة ـ هو الذى يتميز بقوة تحميه من الزلل. والأساس المعرفى للحماية من الزلل أن ما يكشفه الله للعارف إنما هو كشف يتعلق بذاته، أى أن الكشف على قدر العارف لا على قدر الحقيقة فى ذاتها. هذا الإدراك يعنى أن الزلل سببه عدم إدراك العارف لقدر ذاته. هذا الوعى من جانب ابن عربى لحقيقة أن الكشف إنما يكون على قدر العارف حماه من مغبة الزلل، وفتح له من ثم آفاقا من الرقى المعرفى حتى خصه الله بخاتمة أمر لم يخطر له على بال، شأنه فى ذلك شأن «موسى» وشأن «الخضر» اللذين كانا يسعيان فى شأن الغير فمنحهما الله ما منح، ابن عربى لم يتعلق قلبه بغير الله، لم يطلب من الله شيئا يشغله عنه أو يباعده عن التوجه إليه، فكانت المنحة على قدر الإخلاص فى التوجه.

إنها أرقى مكانة وصل إليها بشر، مرتبة يعجز الشيخ عن الوفاء بحق الشكر لها، رغم استيفائه كل متطلبات الشكر، لكن ليس معنى رقيها أن لا يشاركه فيها أحد، إذ يتمنى الشيخ لو كان البشر جميعا فى نفس المرتبة، فلاضيق فى مراتب الكمال والمعرفة. إن «القمة» تتسع لجميع البشر لو كانوا يقدرون على احتمال الطريق إليها. إن ابن عربى يحكى قصته لا للفخر الكاذب، بل لأنه ـ أولا ـ يتحدث بنعمة الله طاعة لله، ولأنه ـ ثانيا ـ يحفز القارىء مشيرا للطريق، شأنه شأن الغزالى الذى قال: «المشهد هناك لمن يريد أن يراه».

٢ ـ من الجاهلية إلى أول طريق العرفان:

حين يتحدث الشيخ عن حياته قبل أن يدخل الطريق ـ طريق الكشف والفيض والإلهام ـ ويسلك مسلك الصوفية يسمى هذه الفترة من حياته باسم «الجاهلية»، وهو المصطلح الذى يستخدم لوصف حال عرب الجزيرة العربية قبل الإسلام، وإلى جانب دلالته التاريخية فالمصطلح يشير بدلالة التضاد إلى «الإسلام» كنظام للحياة مناقض للنظام السابق عليه. كأن ابن عربى يريد أن يقول لنا أن حياته تتقسم قسمين: ما قبل دخوله فى الطريق، وهى حالة «الجهل»، وما بعد دخوله فى الطريق واكتسابه المعرفة والعلم بطريق الفيض المباشر من الله لا عن طريق التعلم وقراءة الكتب.

فى إحدى المناسبات يحكى الشيخ عن واحدة من التجارب التى حدثت له فى جاهليته، وذلك حين كان مع والده فى سفر يحيط بهما الغلمان من الحراس على صهوات الخيل، بأيديهم الرماح والسهام. وكان ابن عربى نفسه يمتطى صهوة جواده ويشهر فى يده رمحا. والتجربة هنا فى تجربة الفتى مع «الحُمُر الوحشية» التى مروا بها، والتى كان فى العادة يهوى صيدها. ولكن لأن المجال لم يكن مجال صيد وقنص، فقد فكر الفتى فى أنه لا يجب أن يؤذيها. ولكن كيف يمرون بينها بخليلهم وأسلحتهم المشرعة دون أن يسببوا لها إزعاجا؟ يحدثنا ابن عربى فيقول: «**ففكرت فى نفسى، وجعلت فى قلبى لا أؤذى واحدا منها بصيد. وعندما أبصرها الحصان الذى أنا راكبه هش إليها، فمَسَكتُه عنها ورمحى بيدى إلى أن وصلت إليها ودخلت بينها، وربما مرَّسنان الرمح بأسنمة بعضها وهى فى المرعى، فوالله ما رفعت رءوسها حتى جُزْتُها. ثم أعقبنى غلمانى ففرَّت الحمر أمامها. وما عرفت سبب ذلك إلى أن رجعت إلى هذا الطريق، أعنى طريق الله، فحينئذ علمت فى نظرى فى المعاملة ما كان السبب. وهذا ما ذكرناه فسرى الأمان إلى نفوسهم**»[٢].

---

(٢) الفتوحات المكية، القاهرة ١٢٧٤ هجرية، المجلد الرابع ص: ٦٩٦. لأن اعتمادنا على كتب الفتوحات اعتماد أساسى فسنكتفى بعد ذلك بالإحالة إلي كتاب «الفتوحات» في المتن بذكر رقم المجلد ثم رقم الصفحة هكذا: ٤/٦٩٦.

إن ابن عربى يريد من قص إحدى تجاربه فى جاهليته أن يرسل لنا رسالتين: تتمثل الرسالة الأولى فى شرحه لمعنى ما حدث. لماذا أنست إليه الحمر الوحشية، وهو يمر من بينها بحصانه ورمحه يكاد يلامس ظهورها، فى حين أنها - الحمر الوحشية - جفلت حين مر بها الغلمان؟ التفسير الذى لم يصل إليه الشيخ لهذا الحدث غير العادى إلا بعد أن سلك الطريق هو الذى يسميه «سر المعاملة». تلك هى الرسالة الواضحة فى السرد، لكن ثم رسالة مضمرة يهمنا هنا إبرازها، فحواها أن «جاهلية» الشيخ كانت محملة ببذور المستقبل. إن حديث النفس الذى دار فى نفس الفتى، أو بالأحرى الحديث الذى أداره الفتى فى نفسه باستبعاد أى نية فى إيذاء الحيوانات أو فى مجرد إزعاجها وجد استجابة فى نفس الحيوان؛ فسرى الأمان من قلب الإنسان إلى قلب الحيوان فى عملية تواصل غير عادية. الشيخ إذن يقول فى رسالته المضمرة أنه لم يكن فى أمر جاهليته خالى الوفاض من بذور «الخير» التى ستنبت وتثمر من بعد.

كان ثمة إرهاصات وعلامات تنبئ بأمر التحول الآتى، لأن بذور «الولاية» لا تنبت من فراغ، لا شىء فى فلسفة الشيخ يتولد من لا شىء، كما سنرى، والإنسان فى جاهليته هو الإنسان فى إسلامه، كما روى عن النبى «محمد» أنه قال «خيركم فى الجاهلية خيركم فى الإسلام»، وهو قول يردده ابن عربى كثيرا مستشهدا به لبيان أن «الخير» فى نفس البشر لا يتعلم تعلقا ضروريا بالإيمان.

يستطيع الشيخ أن يشرح السبب فى سريان الأمان من نفس الإنسان إلى نفس الحيوان بطرق شتى، ولكن بعد أن كان قد اجتاز بالفعل الخطوات الأولى فى طريق العرفان. أى بعد أن انتقل من مرحلة «الخير» بلا علم، إلى مرحلة «الخير» المؤسس على المعرفة. ليست المسألة مجرد تواصل بين الإنسان والحيوان مشروطة بصفاء قلب الإنسان وقدرته على رؤيته الحقيقة السارية فى كل المخلوقات إنسانية وحيوانية وجماد ونبات. بل هى فوق ذلك كله تتضمن سرا إلهيا من حضرة «البسط» و«الرحمة». لقد كانت بداية انبثاق الوجود الظاهر بتجلى صفة الرحمة الإلهية: الرحمة بالموجودات أولا بنقلها من حالة العدم

الذاتى إلى حالة الوجود الظاهر، والرحمة بالأسماء الإلهية - ثانيا - والتى كانت تعانى «انقباض» سلطانها فأوجد لها أعيان الموجودات لتبسط عليها سلطانها فتتخلص من حالة «القبض». هذ معناه أن مبدأ «الرحمة» وما يتعلق به من «بسط» هو المبدأ السارى فى الوجود كله.

يشير كثير ممن يؤرخون لسيرة ابن عربى الروحية لرؤيا منامية رآها ابن عربى الفتى، أو الطفل، بوصفها الواقعة التى تمثل حافزا أساسيا فى تغيير مسار حياته. ولعل الواقعة المشار إليها هى الرؤية التى وقعت له فى واقعة مرض بلغ فيها حد الموت، الذى لم ينقذه منه إلا تلاوة أبيه لسورة «يس» - رقم ٣٦ - من القرآن الكريم فوق رأسه وهو فى شبه غيبوبة بسبب المرض. خلال هذه الغيبوبة حدثت الرؤيا التى تجسدت فيها سورة «يس» للمريض فخاطبها وخاطبته. يحكى ابن عربى: «مرضت فغشى على فى مرضى بحيث أنى كنت معدودا فى الموتى، فرأيت قوما كريهين المنظر يريدون إذايتى، ورأيت شخصا جميلا طيب الرائحة شديدا يدافعهم عنى حتى قهرهم، فقلت له: من أنت؟ فقال: أنا سورة يس أدفع عنك. فأفقت من غشيتى تلك، وإذا بأبى رحمه الله عند رأسى يبكى وهو يقرأ سورة يس وقد ختمها. فأخبرته بما شهدته. فلما كان بعد ذلك بمدة رويت فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: «اقرءوا على موتاكم يس». (٤/٢٥٢)، وهى السورة التى يقول عنها الشيخ بعد ذلك أنها «قلب كتاب الله»[٣]. وهناك أسباب ترشح الواقعة السابقة - واقعة المرض - لأن تكون هى الواقعة التى يشير إليه ابن عربى دون تحديد بوصها نقطة التحول فى حياته من مسارها المتوقع إلى المسار الذى صارت إليه.

واحد من هذه الأسباب حرص ابن عربى على ذكر أنه لم يكن قد عرف بعد حديث النبى عن سورة «يس». وهذا سبب كاف يرشح وقت الطفولة ليكون زمن سرد هذه الواقعة. سبب آخر هو كثرة تكرار الشيخ لحقيقة أنه دخل خلوته دون

---

(٣) عنقاء مغرب فى ختم الأولياء وشمس المغرب، مكتبة صبيح بالقاهرة ١٣٧٣/١٩٥٤، ص: ١٣. والكتاب مؤلف عام ٥٩٥ وفى شهر ربيع الأول على وجه التحديد «شهر ميلاد النبى محمد عليه السلام» حسب كلام الشيخ نفسه (ص: ١٦ - ١٧).

توجيه شيخ أو تعليم أستاذ، فخرج منها بعلوم وهبية لا يتأتى الحصول عليا بقراءة الكتب . هذا بالإضافة إلى أن «تلاوة القرآن» فى الأماكن الخالية ـ المقابر بصفة خاصة ـ كان يمثل ـ فيما يبدو ـ أهم الأذكار فى خلوة الشيخ أو خلواته المبكرة.

٣. الخلوة والأذكار القرآنية، من الإيمان إلى العرفان:

من الصعب على الباحث أن يحدد على سبيل اليقين ما إذا كانت هذه «الأذكار» القرآنية ثمرة اجتهاد شخصى، أم نتيجة توجيه من شيخ. ونحن نعرف أن الشيخ ظل حتى سنة ١١٩٢/٥٨٦ فى اشبيلية لم يغادرها إلا سنة ٥٨٧ / ١١٩٣ فى أول زيارة لتونس، وأنه فى إشبيلية وقعت له الرؤيا التى غيرت مسار حياته، فدخل خلوته التى خرج منها مزودا بعلم لفت إليه الأنظار فى سن مبكرة. وفى اشبيلية أيضا بدأت تدريبات الشيخ الروحية بقراءة القرآن فى المقابر وحده أحيانا ومع آخرين أحيانا أخرى، وعندما بدأ الاتصال بالمشايخ تأثر بهم كما أثر فيهم.

يقول الشيخ فى سياق الحديث عن المنزلة التى يمكن استنباطها بطريق الكشف والإلهام من «الذكر» المتضمن فى الآية القرآنية: «إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون» (الأنعام ٣٦/٦): «اعلم أيدنا الله وإياك بروح منه أن هذا الذكر لما وفقنا الله تعالى لاستعماله بإشبيلية من بلاد الأندلس سنة ٥٨٦ بقينا فيه ثلاثة أيام فرأينا بركة فى تلك الأيام. وكنا به ثلاثة: أنا وعبدالله النزهونى قاضى شرف، وكان عبدا صالحا ضابطا فقيها وشخصا ثالثا من أهل البلد. (١٧٨/٤) لكنه فى أحيان أخرى يبدو متوحدا فى خلوته فى المقابر لقراءة القرآن. فى «إشبيلية» أيضا، وفى سنة ٥٨٦ كذلك، يذكر الشيخ أنه قرأ الآية القرآنية «قل إن كان آباؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره، والله لا يهدى القوم الفاسقين» (سورة التوبة ٢٤/٠٩) يوم جمعة بعد الصلاة فى المقابر بإشبيلية

سنة ٥٨٦ فبقيت فيها سكران ما لى تلاوة فى صلاة ولا يقظة ولا نوم إلا بها ثلاث سنين متوالية. أجد لها حلاوة ولذة لا يقدر قدرها». (٤/١٧١).

بدأ الطريق بالخلوة، دون شيخ أو قراءة أو أى معرفة مسبقة. هذا على الأقل ما يردده الشيخ دائما، خاصة فى سياق لقائه بابن رشد. لكنه أيضا حريص فى نفس الوقت على أن يذكر اتصاله بمشايخ التصوف فى الأندلس قبل رحليه إلى المشرق. فى هذا السياق يذكر أن من أوآئل الشيوخ الذين اتصل بهم وتعلم منهم «أبوالعباس العرينى». ويهمنا هنا قصة محددة كاشفة عن علاقته بشيخه من جهة، وكاشفة عن مستوى «كشفه من جهة أخرى، رغم أنه كان ما يزال فى أول الطريق. اختلف الشيخ مع أستاذه «أبوالعباس العرينى» فى مسألة ما، وفى الطريق عائدا إلى بيته التقى به شخص غريب لا يعرفه ونصحه ألا يخالف شيخه. فعاد ابن عربى لبيت شيخه ليعتذر له، وكانت المفاجأة أن الشخص الذى قابله ونصحه كان «الخضر». وسنعود للقصة بتحليل أكثر تفصيلا فى فقرة تالية، لكن ما يهمنا هنا هو محاولة استجلاء متى بدأت صلة الشيخ بشيوخ الأندلس. ومن المحتمل أن يكون لقاء ابن عربى بشيخه الأول هذا - أبوالعباس - كان فى اشبيلية، حين زارها العرينى سنة ٥٨٥/١١٩٠، وهى السنة التى يحكى فيها ابن عربى أنه رأى الأنبياء فى رؤيا فى «قرطبة».

يحكى الشيخ فى سيرته العرفانية أن بدايته فى الطريق بدأت من النقطة التى انتهت إليها رحلة شيخه: «كان شيخنا أبوالعباس العرينى عيسويا فى نهايته، وهى كانت بدايتنا - أعنى نهاية شيخنا فى هذا الطريق كانت عيسوية - ثم نقلنا إلى الفتح الموسوى الشمسى، ثم بعد ذلك نقلنا إلى هود عليه السلام، ثم بعد ذلك نقلنا إلى جميع النبيين عليهم السلام، ثم بعد ذلك نقلنا إلى محمد صلى الله عليه وسلم. هكذا كان أمرنا فى هذا الطريق». (١/٢٠٧ - ٢٠٨) وهذا معناه أن نقطة البداية كانت متقدمة جدا مقارنة بشيخه ، الأمر الذى يكشف عن علاقة تكافؤ وندية لا تقلل من تقدير الشيخ لمشايخه أو احترامه لهم.

وكما كانت علاقته بشيخه «العرينى» علاقة فيها كثير من ملامح الندية يؤكد ابن عربى أن علاقته بشيخه «أبويعقوب يوسف بن يخلف الكومى» - التى بدأت

عام ٥٨٦ ـ كانت كذلك علاقة تفاعل لا مجرد علاقة تقبل سلبى، يقول: «ما راضنى أحد من مشايخى سواه، فانتفعت به فى الرياضة وانتفع بى فى مواجيده، فكان لى تلميذا وأستاذا وكنت له مثل ذلك. وكان الناس يتعجبون من ذلك ولا يعرف واحد منهم سبب ذلك، وذلك سنة ست وثمانين وخمسمائة فكان قد تقدم فتحى على رياضتى وهو مقام خطر، وأفاء الله على تحصيل الرياضة على يد هذا الشيخ جزاه الله كل خير». (٦٤٥/١).

٤ ـ إرهاصات الرحيل، بين المغرب والأندلس:

منذ أن زار الشيخ تونس سنة ٥٨٧/ ١١٩٣ لأول مرة، لم تتوقف رحلاته بين الأندلس بصفة عامة، وإشبيلية بصفة خاصة، وبين المغرب العربى. نجده فى فاس سنة ٥٨٩/ ١١٩٥ مع شيخ آخر هو «أبو اسحاق ابن طريف»: «وهو من أكبر من لقيته. ولقد سمعت هذا الشيخ يوما وأنا عنده بمنزله بالجزيرة الخضراء سنة تسع وثمانين وخمسمائة وقال لى: والله يا أخى ما أرى الناس فى حقى إلا أولياء عن آخرهم ممن يعرفنى. قلت له: كيف تقول يا أبا إسحاق؟ فقال: إن الناس الذين رأونى أو سمعوا بى إما أن يقولوا فى حقى خيرا أو يقولوا ضد ذلك. فمن قال فى حقى خيرا أثنى على، فما وصفنى إلا بصفته، فلولا ما هو أهل له ومحل لتلك الصفة ما وصفنى بها، فهذا عندى من أولياء الله. و،من قال فى شرا فهو عندى ولى أطلعه الله على حالى، فإنه صاحب فراسة وكشف ناظر بنور الله فهو عندى ولى. فلا أرى يا أخى إلا أولياء الله».

فى سنة ٥٩٠/ ١١٧٥ نجد الشيخ فى تونس، حيث يحكى هى قصة أبيات من الشعر حدث بها نفسه دون أن يكتبها أو ينشدها بمسمع من أحد. ويحدد ابن عربى المكان الذى حدث فيه ذلك بأنه مقصورة ابن مثنى بشرق تونس من بلاد إفريقية، ويحدد الوقت بأنه عند صلاة العصر. والسياق هو الباب ٣٦٠ ـ فى معرفة منازل الظلمات المحمودة والأنوار المشهودة ـ الذى يتضمن فيما يتضمنه من علوم الكشف أحد العلوم، الذى يحدده الشيخ بأنه «أن يعلم صاحب الكشف أن أى واحد أو جماعة، قلت أو كثرت، لابد أن يكون معهم من رجال الغيب واحد

عندما يتحدثون. فذلك الواحد ينقل أخبارهم فى العالم، ويجد ذلك الناس من نفوسهم فى العالم، فيجتمع جماعة فى خلوة، أو يحدث الرجل نفسه بحديث لا يعلم به إلا الله، فيخرج أو تخرج تلك الجماعة فتسمعه فى الناس يتحدثون به».

يتضمن هذا العلم أن هناك دائما «موجودا» من عالم الغيب، وظيفته أن يلازم الإنسان فردا كان أم جماعة. هذا الملازم من عالم الغيب ينقل ما يدور من حديث منطوق أو نفسى من الإطار الى يدور فيه إلى خارج هذا الإطار؛ فيفاجأ الفرد أو الجماعة بحديثهم هذا - المنطوق منه أو النفسى - منتشرا بين الناس الذين لم يكونوا حاضرين، والذين لا سبيل لهم لمعرفة الحديث بالطرق المعتادة. العلم بهذا الأمر - أمر رجال الغيب الذين ينقلون الأحاديث ويشيعونها - من العلوم الكشفية التى لا يعلمها إلا أصحاب «منازل الظلمات المحمودة والأنوار المشهودة». يحكى ابن عربى فى هذا السياق قصتين متداخلتين: تتعلق القصة الأولى بأبيات من الشعر كان قد حدث بها نفسه وهو بمقصورة ابن مثنى بشرق تونس عند صلاة العصر، لكنه وجد شخصا ينشد تلك الأبيات نفسها فى «إشبيلية» بعد ثلاثة أشهر، وهى الفترة التى تستغرقها رحلة العودة إلى «إشبيلية» من «تونس»، وكان من الطبيعى أن يسأل ابن عربى منشد الأيات: لمن تلك الأبيات؟ وكانت المفاجأة فى جواب الرجل أنه قال إن الأبيات لمحمد بن العربى. فسأله الشيخ مرة أخرى - أم نقول الصبى؟ - ومتى حفظتها؟ فذكر له بالضبط التاريخ والوقت الذى حدثته نفسه بالأبيات فيها، ولما سأله: ومن أنشدك إياها، كان الجواب: «كنت جالسا ليلة بسوق إشبيلية فى مجلس جماعة على الطريق، ومر بنا رجل غريب لا نعرفه كأنه من السياح، فجلس إلينا فتحدث معنا ثم أنشدنا هذه الأبيات فاستحسناها وكتبناها».

ثم يواصل الرجل قصته مفصلا ما حدث من حوار بينهم وبين الرجل الغريب الغامض الذى أنشدهم الأبيات التى حدث ابن عربى نفسه بها فى مقصورة ابن مثنى بتونس. فقد تساءل الجمع موجهين السؤال للغريب الغامض: لمن هذه الأبيات، وكان جواب الرجل الغامض أنها لفلان وذكر اسم «محمد ابن العربى». فلما قالوا له: فهذه مقصورة ابن مثنى (المذكورة فى الأبيات) ما نعرفها ببلادنا،

كان جواب الرجل الغريب الغامض: هى بشرق جامع تونس، ثم أضاف عن الأبيات: وهناك عملها (يقصد ابن عربى) فى هذه الساعة وحفظتها. ثم يأتى التعليق من الراوى الثانى الذى يحكى لابن عربى عن الشخص الذى أنشدهم الأبيات: ثم غاب فلم ندر أمره، ولا كيف ذهب عنا وما رأيناه».

جدير بالإلتفات هنا أن الشحص الذى سمعه ابن عربى ينشد أبياته شخص لا يعرفه ابن عربى، فقد التقيا بالمصادفة، وسمعه ينشد الشعر الذى سبق له أن حدث نفسه به بالمصادفة أيضا. الرجل الغريب الذى روى الشعر فى حضور الجماعة ـ التى كان قد انضم إليها الشخص الذى قابله ابن عربى ـ يدلى للجماعة بمعلومات دقيقة عن الأبيات وأين سمعها ومتى سمعها، دون أن يشير إلى «كيف» سمعها. الغريب فى الأمر أن الأيات التى حدث بها ابن عربى نفسه فى تونس، وسمعها الكائن الذى ينتمى إلى عالم الغيب فأشاعها وأذاعها فى إشبيلية، وسمع ابن عربى شخصا مجهولا بطريق المصادفة ينشدها فى إشبيلية، هى أبيات موضوعها الغزل فى صبى تونسى:

مقصورة ابن مثنى	أمسيت فيها معنى
بشادن تونسى	حلو اللمى يتمنى
خلعت فيه عذارى	فأصبح الجسم مضنى
سألته الوصل لما	رأيته يتجنى
فهز عطفيه عجبا	كالغصن إذ يتثنى
فقال أنت غريب	يا ذا إليك عنا
قد ذبت شوقا ويأسا	ومت وجدا وحزنا

ليس الغزل بمذكر أمرا غريبا، فهو تقليد شعرى صوفى، والمعنى الصوفى للتعلق بالمردان ـ الصبيان ـ يفسره ابن عربى فى مكان آخر (انظر: ٢/٢١١). فى نهاية السرد يذكر الشيخ الأبيات الشعرية ثم يحدد اسم الصبى ـ الذى يتغزل

فيه ـ ويذكر تاريخ الواقعة: «وهذا الصبى كان يقال له أحمد بن الإدريسى من تجار البلد كان أبوه، وكان شابا صالحا يحب الصالحين ويجالسهم وفقه الله. وكان هذا المجلس بينى وبينه سنة خمسين وتسعمائة، ونحن الآن فى سنة خمس وثلاثين وستمائة». (٣/٣٧٧ - ٣٧٨).

ولكن قبل أن يصل السرد إلى نهايته، يروى الشيخ قصة أخرى لتأكيد أمر العلم برجال الغيب الذين ينقلون للناس ما يحدث به الإنسان نفسه، أو ما تتحدث به الجماعة بين بعضها البعض. والقصة الثانية فى السرد تحكى عن شخص ـ مجهول أيضا ـ التقى به الشيخ بجامع «العديس» بإشبيلية يوما بعد صلاة العصر. بدأ هذا الشخص يحكى لابن عربى عن صفات رجل من أهل الطريق كان قد التقى به هذا الشخص المجهول فى «خراسان» مركز القصة الثانية وبؤرة دلالتها أن «الشيخ الخراسانى» ظهر بذاته لعينى ابن عربى، دون أن يراه الشخص الذى يحكى. الأهم من ذلك أنه ـ الشيخ الخراسانى ـ أخبر ابن عربى أنه هو الشخص الذى يحكى عنه الراوى المجهول. يمكن للباحث أن يلحظ هنا علاقة ما بين هذه القصة، أو بالأحرى التجربة، وبين تجربة ابن عربى فى جاهليته مع الحمر الوحشية: تجربة سريان روح «الأمان» من نفس «الإنسان» إلى نفس «الحيوان». فهل يكون هذا السريان بفعل رجال «الغيب» الذين يدل عليهم العلم الكامن فى القصة الحالية؟

وفى سنة ١١٩٤/٥٩٠ نجده فى تونس يقرأ كتاب «خلع النعلين» لأبى القاسم بن قسى رواية عن ابنه. وهى نفس السنة التى كان فيها فى إحدى زيارته لوليه وصديقه أبى محمد عبدالعزيز بن أبى بكر بن القرشى المهدوى (ت: ١٢٢٤/٦٢١)، وهو الذى كتب له الشيخ رسالة «روح القدس»، وهو فى مكة. وكان قد بدأ فى داره فى «تونس» تأليف «إنشاء الدوائر» سنة ٥٩٨ [٤]. فى إهداء «الفتوحات» يذكر ابن عربى أنه فى زيارته سنة ٥٩٠ لمنزل وليه لم يلق ما كان يجب أن يلقاه من تقدير، لكن لغة ابن عربى فى التعبير عن هذا الموقف لغة

---

(٤) انظر: روح القدس فى محاسبة النفس، دمشق ١٩٦٤/١٣٨٤، ص: ١٩.

على درجة عالية من الرهافة؛ إذ يلوم وكأنه يعتذر، أو يعتذر وكأنه يلوم. وبين ليونة أسلوب «الاعتذار» وجفاء أسلوب «اللوم» تتماوج لغة الشيخ فى هذا الإهداء المتميز.

وما يهمنا من هذا الإهداء فى سياقنا هنا ما يعكسه من إيماء ابن عربى إلى الدرجة التى كان قد وصل إليها فى سلم المعرفة الصوفية، وعدم رضاه بسبب عدم تقدير أقرب الناس إليه ـ وهو صديقه ووليه ـ لمكانته. ويفصح الشيخ إلى أن سبب ذلك أنه لا يفخر بمكانته ولا يدل بها على أقرانه، ولكنه على العكس من ذلك يبدى من نفسه التواضع وسوء الحال. يبدأ الشيخ إهدائه بذكر أن من واجب الأصدقاء إذا افترقا أن يداوما الوصال، ويحس أن من واجبه أن ينقل إلى صديقه ووليه ما حصله فى غيابه عنه من تجارب وما أفاء الله عليه من عارف: فاعلم أيها العاقل الأديب والولى الحبيب أن الحكيم إذا نأت به الدار عن قسيمه، وحالت صروف الدهر بينه وبين حميمه، لابد أن يعرفه بما اكتسب فى غيبته وما حصله من الأمتعة الحكمية فى غيبته؛ ليسر وليه بما أسداه إليه البر الرحيم من لطائفه ومنحه من عوارفه، وأودعه من حكمه وأسمعه من كلمه، فكأن وليه ما غاب عنه بما عرف منه».

بعد هذه المقدمة التى يؤكد فيها الشيخ أن الود بين الأصدقاء لا يؤثر فيه تباعد المسافات يشير إلى «الكدر» الذى أحس به من وليه وأسرته أثناء زيارته سنة ٥٩٠، وذلك دون أن يشرح أو يفصل سبب هذا «الكدر». لكنه يعطى علامات ذات مغزى بالنسبة للقارىء، إذ سبب «الكدر» منشؤه عدم الالتفات إلى مكانته التى حاول بطرق شتى أن يكشفها لوليه: «وإن كان الولى أبقاه الله قد أصاب صفاء الود بعده كدر لعرض، وظهر منه انقباض عند الوداع لتتميم غرض، فقد غمض وليه عن ذلك جفن الانتقاد وجعله من الولى أبقاه الله من كريم الاعتقاد؛ إذ لا يهتم منك إلا من يسأل عنك. فليهنأ الولى أبقاه الله تعالى فإن القلب سليم، والود كما يعلم من الجوانح مقيم... وربما كان من الولى حفظه الله تعالى فى الرحلة الأولى التى رحلت إليه سنة تسعين وخمسمائة عدم التفات فيها إلى جانبى، ونفور عن الجرى على مقاصدى ومذاهبى؛ لما لاحظ فيها رضى الله

عنه من النقص. وعذرته فى ذلك فإن أعطاه ذلك منى ظاهر الحال وشاهد النص، فإنى سترت عنه وعن بنيه ما كنت عليه فى نفسى، بما أظهرت لهم من سوء حالى وشرة حسى، وربما كنت أسألهم أحيانا عن طريق التنبيه، فيأبى الله أن يلحظنى واحد منهم بعين التنزيه. ولقد قرعت أسماعهم يوما فى بعض المجالس. والولى أبقاه الله فى صدر تلك المجالس، بأبيات أنشدتها وفى كتاب «الإسرا» أودعتها وهى:

أنا القرآن والسبع المثانى   وروح الروح لا روح المعانى

فوالله ما أنشدت من هذه المقطوعة بيتا إلا وكأنى أسمع ميتا. وسبب ذلك حكمة كنت أبغى رضاها. فما كان إنشادى لهم مع معرفتى بقلة حرمتى عندهم إلا حاجة فى نفس يعقوب قضاها... ولا أزل بعد مفارقتى حضرة الولى، أبقاه الله، له ذاكرا ولأفعاله شاكرا، وبمناقبه ناطقا، ولأحواله وآدابه عاشقا، وربما سطرت من ذلك فى الكتب ما سارت به الركبان، وشهر فى بعض البلدان، وقد وقف الولى عليه، ورأى بعض ما لديه. فقد ثبت له الود منى قبل سبب يقتضيه، وغرض عاجل أو آجل يثبته فى النفس ويمضيه».

لقد عجز الولى عن الالتفات إلى ما حاول الشيخ لفته إليه من مكانته التى بلغت أن يكون هو نفسه «القرآن والسبع المثانى». وهى مكانة توازى مكانة النبى عليه السلام، الذى قالت عنه زوجته السيدة عائشة «كان خلقه القرآن». ومن الواضح أن «عدم الإلتفات» هذا جرح كرامة «ابن عربى» وإن حاول أن يخفى هذا الجرح بنسبة النقص إلى نفسه، أو بالأحرى بإقراره أنه كان حريصا على أن يبدوا فى عيونهم بمظهر النقص. لكنه أيضا يعود فيقول إنه قصد بإظهار حاله لوليه - رغم علمه بنقص حاله فى عينه - «حاجة فى نفس يعقوب». والمقصود هنا - فى تقديرى - أنه شأن «الملامتية» لا يريد أن يظهر حاله بالإفصاح، وإن أراد أن يلمح إليه. ولأنه كان يتوقع من وليه أن يتفهم بالإشارات، وهذا لم يحدث، فقد أصابه ما أصابه من إحساس بالكدر.

يذكر الشيخ بعد هذه الزيارة سنة ٥٩٠ زيارته الأخيرة لوليه فى تونس؛ حيث قضى فى ضيافته تسعة أشهر قبل أن يرحل رحيله النهائى إلى «مكة» للحج،

مرورا ببيت المقدس، ومن الواضح أن السفر إلى مكة كان للحج ثم العودة، لكن الشيخ لم يعد أبدا: «ثم كان الاجتماع بالولى تولاه الله تعالى بعد ذلك بأعوام فى محله الأسنى، وكانت الإقامة معه تسعة أشهر دون أيام فى العيش الأرغد الأهنى، عيش روح وشبع وقد جاد كل واحد منا على صفيه وسمح. ولى رفيق وله رفيق، وكلاهما صديق وصديق: فرفيقه شيخ عاقل محصل ضابط يعرف بأبى عبدالله ابن المرابط، ذو نفس أبية وأخلاق رضية وأعمال زكية، وخلال مرضية. يقطع الليل تسبيحا وقرآنا، ويذكر الله على أكثر أحيانه سرا وإعلانا. بطل فى ميدان المعاملات، فهيم لما بيديه صاحب المنازل والمنازلات. منصف فى حاله، مفرق بين حقه ومحاله. وأما رفيقى فضياء خالص ونور صرف، حبشى اسمه عبدالله بدر لا يلحقه خسف.. فكنا الأربعة الأركان التى قام عليها شخص العالم والإنسان؛ فافترقنا على هذه الحال لانحراف قام ببعض هذه المحال. فإنى كنت قد نويت الحج والعمرة، ثم أسرع إلى محله الكريم الكرة. فلما وصلت أم القرى، بعد زيارتى خليل الرحمن الذى سن القرى، وبعد صلاتى بصخرة المقدس الأقصى، وزيارة سيد ولد آدم ديوان الإحاطة والإحصاء، أقام الله فى خاطرى أن أعرف الولى أبقاه الله بفنون من المعارف حصلتها فى غيبتى، وأهدى إليه أكرمه الله من جواهر العلم التى اقتنيتها فى غربتى. فقيدت له هذه الرسالة اليتيمة، التى أوجدها الحق لأعراض الجهل تميمة، ولكل صاحب صفى وحقق صوفى، ولحبيبنا الولى، وأخينا الذكى وولدنا الرضى عبدالله بدر الحبشى اليمنى معتق أبى الغنائم ابن أبى الفتوح الحرانى وسميتها «رسالة الفتوحات المكية فى معرفة الأسرار المالكية والملكية»[٥].

من الجدير بالذكر أن الشيخ يذكر أن «أبا عبدالله المرابط» كان هو الذى أحس بما يحاول كشفه من حاله فى الزيارة الأولى سنة ٥٩٠، لكن إحساسه به كان ملتبسا، الأمر الذى يعنى أنه حتى هؤلاء الذين كانوا يحسون مكانته لم

(٥) عبدالله بدر الحبشى من اخص تلاميذ الشيخ، صحبه بإشبيلية منذ عام ٥٨٠، وألف الشيخ من اجله كتاب «مواقع النجوم» بالمرية سنة ٥٩٥. ومن اجله أيضا كتب كتاب «حلية الأبدال» بالطائف عام ٥٩٩، وكان شرحه لترجمان الأشواق وهو بدمشق تلبية لرغبته هو وتلميذه الآخر «اسماعيل بن سودكين» . وقد توفى عبدالله بدر في حياة الشيخ.

يكونوا قادرين على فهمها فهما عميقا: «وما أحس بى من ذلك الجمع المكرم إلا «أبوعبدالله ابن المرابط» كليمهم المبرز المقدم، ولكن بعض إحساس والغالب عليه فى أمرى الإلتباس». (٩/١ - ١٠) هل كان هذا الإحباط الذى يعبر عنه الإهداء واحدا من أسباب قرار الرحيل؟

فى سنة ٥٩١ / ١١٩٥ يحكى لنا ابن عربى أنه كان فى فاس حين شهد عبور عساكر الموحدين للأندلس، وهو العبور الذى تحقق به انتصار الخليفة «أبو يوسف يعقوب» المنصور (٥٨٠ - ٥٩٥/ ١١٨٤ - ١١٩٩) فى ٨ شعبان ٥٩١/ ٨ يوليو ١١٩٥، فى معركة «الأراك». فهل كانت الحروب سببا آخر للرحيل؟

فى سنة ٥٩٢ نجده فى إشبيلية يحكى لنا عن تبسطه مع أصدقائه، والقصة تكشف أن الشيخ صار له أتباع ومريدون يتهيبون التبسط معه لعلو شأنه فى نظرهم. لكنها تكشف لنا أيضا ملمحا من ملامح شخصية الشيخ حدثنا هو عنها فيما مر بنا من قصص، ذلك هو «التواضع» و«البساطة» و«إنكار الذات» لكنه هذه المرة يربط بين هذا الملمح وبين صفة إلهية سارية فى الوجود، هى صفة الرحمة وما ينبثق عنها من صفات الجمال ومقام «البسط». يحكى لنا ابن عربى عن نموذج علاقته بتلاميذه وأصدقائه، واقعة يؤرخ لها بسنة ١١٩٦/٥٩٢ بعد أن دخل الطريق، كان أصدقاؤه ومريدوه يهابونه ويظهرون له الإعظام والتبجيل. يقول: بتنا ليلة عند أبى الحسين بن أبى عمر بن الطفيل[٦] بإشبيلية سنة ٥٩٢، وكان كثيرا ما يحتشمنى ويلزم الأدب بحضورى. وبات معنا أبو القاسم الخطيب وأبو بكر بن سام وأبو الحكم بن السراج[٧]. وكلهم قد منعهم احترام جانبى (من) الانبساط ولزموا الأدب والسكون. فأردت (أن) أعمل الحيلة فى مباسطتهم، فسألنى صاحب المنزل أن يقف على شىء من كلامنا، فوجدت طريقا إلى ما كان فى نفسى من مباسطتهم، فقلت له: عليك من تصانيفنا بكتاب سميناه الإرشاد فى خرق الأدب المعتاد، فإن شئت عرضت عليك فصلا من فصوله،

---

(٦) هل هو ولد أبو بكر بن طفيل المتوفى ٥٨١/ ١١٨٥ ومولف «حى بن يقظان»؟

(٧) هو نفس «الناسخ» الذى شهد - مع ابن عربى - نقل رفات ابن رشد من «مراكش» إلى «قرطبة»، وهو صاحب العبارة التى يسجلها لنا ابن عربى: «هذا الإمام وهذه أعماله»، كما سنرى فى فصل تال.

فقال لى: أشتهى. فمددت رجلى فى حجره وقلت له: كبسنى، ففهم عنى ما قصدت، وفهمت الجماعة فانبسطوا وزال عنهم ما كان بهم من الانقباض والوحشة. وبتنا بأنعم ليلة فى مباسطة دينية» (٥٩٥/٤).

غنى عن القول أنه لا يوجد لابن عربى كتاب اسمه «الإرشاد فى خرق الأدب المعتاد» لكنها روح الدعابة والرغبة فى المباسطة وإزالة وحشة الهيبة والتوقير المبالغ فيه بين الشيخ ومريديه، لكنه يربط تلك القصة بمقام «البسط» وهو مقام صوفى يقابل مقام «القبض» ، وكل من المقامين يرتبط بأسماء إلهية، إذ يرتبط مقام «البسط» بأسماء الجمال والرحمة، بينما يرتبط مقام «القبض» بأسماء «الجلال» و«الجبروت». من مقام «البسط» هذا يضاحك الملوك أهل البلاط من أمراء ونساء، بل يضاحكون أولادهم بما ينزلون إليهم من حركاتهم حتى يضحك الصغير (انظر: ٤٢٧/٤).

٥ ـ اللقاء بالخضر البداية والنهاية:

عن لقائه بالخضر وهو فى أول الطريق يقول ابن عربى فى سياق حديثه عن «الأقطاب»؛ و«الخضر» واحد من المتميزين منهم: «هذا الوتد» (المخصوص المعمر) هو الخضر صاحب موسى عليه السلام أطال الله عمره إلى الآن. وقد رأينا من رآه واتفق لنا فى شأنه أمر عجيب؛ وذلك أن شيخنا أبا العباس العرينى جرت بينى وبينه مسألة فى حق شخص كان قد بشر بظهوره رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لى: هو فلان بن فلان، وسمى لى شخصا ـ أعرفه باسمه، وما رأيته ولكن رأيت ابن عمته ـ فتوقفت فيه ولم آخذه بالقبول، أعنى قوله فيه لكونى على بصيرة فى أمره، ولا شك أن الشيخ رجع سهمه عليه فتأذى فى باطنه ولم أشعر بذلك؛ فإنى كنت فى بداية أمرى، فانصرفت عنه إلى منزلى، ولما كنت فى الطريق لقينى شخص لا أعرفه، فسلم على ابتداء سلام محب مشفق وقال لى: يا محمد صديق الشيخ أبا العباس فيما ذكره عن فلان، وسمى لى الشخص الذى ذكره أبو العباس العرينى: فقلت له: نعم، وعلمت ما أراد. ورجعت من حينى إلى الشيخ لأعرفه بما جرى. فعندما دخلت عليه قال لى: يا أبا عبدالله أحتاج

معك إذا ذكرت لك مسألة يقف خاطرك عن قبولها إلى الخضر يتعرض إليك ويقول صدق فلانا فيما ذكره لك؟ ومن أين يتفق لك هذا فى كل مسألة تسمعها منى فتتوقف؟ فقلت: إن باب التوبة مفتوح، فقال: وقبول التوبة واقع. فعلمت أن ذلك الرجل كان الخضر ولا شك إنى استفهمت الشيخ عنه أهو هو؟ فقال: نعم هو الخضر». (٢٠٧/١ - ٢٠٨) ويعود ابن عربى لذكر القصة نفسها فى سياق آخر ليبين أن الخضر حين طلب منه أن يصدق الشيخ أبا العباس فى رأيه لم يكن يعنى أكثر من التأكيد على ضرورة الإلتزام بحدود الأدب واللياقة فى الاختلاف مع الشيخ. يقول ابن عربى إن شيخه رجع إلى رأيه فى المسألة موضوع الخلاف بينهما «وقال لى: إنى كنت على غلط فيها. فقلت له: يا سيدى علمت الساعة أن الخضر ما أوصلنى إلا بالتسليم. ما عرفنى بأنك مصيب فى تلك المسألة. فإنه ما كان يعين على نزاعك فيها؛ فإنها لم تكن من الأحكام الشرعية التى يحرم السكوت عنها: وشكرت الله على ذلك وفرحت للشيخ للمرتبة التى ينزله الحق فيها» (٣٧٥/٣).

وقد تكررت واقعة اللقاء بالخضر فى أول الطريق أكثر من مرة. «ثم اتفق لى مرة أخرى أنى كنت بمرسى تونس بالحفرة فى مركب فى البحر فأخذنى وجع فى بطنى، وأهل المركب قد ناموا، فقمت إلى جانب السفينة وتطلعت إلى البحر فرأيت شخصا على بعد فى ضوء القمر، وكانت ليلة البدور، وهو يأتى على وجه الماء، حتى وصل ووقف معى ورفع قدمه الواحدة واعتمد على الأخرى، فرأيت باطنها وما أصابها بلل، ثم اعتمد عليه ورفع الأخرى فكانت كذلك. ثم تكلم معى بكلام كان عنده ثم سلم وانصرف يطلب المغارة مائلا نحو تل على شاطىء بيننا وبينه مسافة تزيد على ميلين؛ فقطع المسافة فى خطوتين أو ثلاث، فسمعت صوته وهو على ظهر المغارة يسبح الله تعالى.

وربما مشى إلى شيخنا جراح بن خميس الكتانى وكان من سادات القوم مرابطا بمرسى عبدون، وكنت جئت من عنده بالأمس من ليلتى تلك، فلما جئت المدينة لقيت رجلا صالحا فقال لى: كيف كانت ليلتك البارحة فى المركب مع الخضر؟ ما قال لك وما قلت له؟

فلما كان بعد ذلك التاريخ خرجت إلى السياحة بساحل البحر المحيط، ومعى رجل ينكر خرق العوائد للصالحين، فدخلت مسجدا خربا منقطعا لأصلى فيه أنا وصاحبى صلاة الظهر، فإذا جماعة من السائحين المنقطعين دخلوا علينا يريدون ما نريده من الصلاة فى ذلك المسجد، وفيهم ذلك الرجل الذى كلمنى على البحر الذى قيل لى إنه الخضر، وفيهم رجل كبير القدر أكبر منه منزلة. وكان بينى وبين ذلك الرجل اجتماع قبل ذلك ومودة، فقمت وسلمت عليه؛ فسلم على وفرح بى، وتقدم فصلى بنا. فلما فرغنا من الصلاة خرج الإمام وخرجت خلفه وهو يريد باب المسجد، وكان الباب فى الجانب الغربى يشرف على البحر المحيط بموضع يسمى بكة. فقمت أتحدث معه على باب المسجد، وإذا بذلك الرجل الذى قيل إنه الخضر قد أخذ حصيرا صغيرا كان فى محراب المسجد، فبسطه فى الهواء على قدر علو سبعة أذرع من الأرض، ووقف على الحصير فى الهواء ينتقل فقلت لصاحبى: أما تنظر إلى هذا وما فعل؟ فقال لى: سر إليه واسأله. فتركت صاحبى واقفا وجئت إليه، فلما فرغ من صلاته سلمت عليه وأنشدته لنفسى شعرًا:

شغل المحب عن الهواء بسره ... فى حب من خلق الهواء وسخره
العارفون عقولهم معقولة ... عن كل كون يرتضيه مطهرة
فهمو لديه مكرمون وفى الورى ... أحوالهم مجهولة ومستترة

فقال لى: يا فلان، ما فعلت ما رأيت إلا فى حق هذا المنكر، وأشار إلى صاحبى الذى كان ينكر خرق العوائد، وهو قاعد فى صحن المسجد ينظر إليه؛ ليعلم أن الله يفعل ما يشاء مع من يشاء. فرددت وجهى إلى المنكر وقلت له: ما تقول؟ فقال: بعد العين ما يقال؟

ثم رجعت إلى صاحبى، وهو ينتظرنى بباب المسجد، فتحدثت معه ساعة، وقلت له: من هذا الرجل الذى صلى فى الهوآء؟ وما ذكرت له ما اتفق لى معه قبل ذلك. فقال لى: هذا الخضر؛ فسكت.. فهذا ما جرى لنا مع هذا الوتد نفعنا الله برؤيته، وله من العلم اللدنى ومن الرحمة بالعالم ما يليق بمن هو على رتبته..

وقد كنت قد لبست خرقة الخضر... من يد صاحبنا تقى الدين عبدالرحمن بن على بن ميمون بن زبى البوززى، ولبسها هو من يد صدر الدين شيخ الشيوخ بالديار المصرية، وهو ابن حمويه وكان جده قد لبسها من الخضر.

ومن ذلك الوقت قلت بلباس الخرقة، وألبستها الناس؛ لما رأيت الحضر قد اعتبرها. وكنت قبل ذلك لا أقول بالخرقة المعروفة الآن؛ فإن الخرقة عندنا إنما هى عبارة عن الصحبة والأدب والتخلق، ولهذا لا يوجد لباسها متصلا برسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن يوجد صحبة وأدبا وهو المعبر عنه بلباس التقوى. فجرت عادة أصحاب الأحوال، إذا ما رأوا واحدا من أصحابهم عنده نقص فى أمر ما وأرادوا أن يكملون له حاله اتحد به هذا الشيخ. فإذا اتحد به أخذ ذلك الثوب الذى عليه فى ذلك الحال ونزعه وأفرغه على الرجل الذى يريد تكميل حاله، فيسرى فيه ذلك الحال فيكمل له ذلك؛ فذلك هو اللباس المعروف عندنا والمنقول عن المحققين من شيوخنا». (٢٠٧/١ - ٢٩٨).

تمثل علاقة ابن عربى بالخضر - الشخصية التى تمثل فى الثقافة الإسلامية نموذج القطب الصوفى الموهوب نعمة العلم الإلهى بلا نبوة أو رسالة - فى تطورها من اللقاء العابر إلى استلام الخرقة - شارة إكتمال المعرفة - نموذجا لتطور رحلة ابن عربى العرفانية من بداية الطريق حتى الوصول إلى قمة الولاية. ولعله من الدال فى هذا السياق أن نلاحظ حرص الشيخ على بيان أن مصادر خبرته الروحية تجمع بين مصادر نبوية - عيسوية موسوية أولا - ومصادر عرفانية على رأسها يقف الخضر، القطب والإمام. ولكن من هو «الخضر» هذا؟ يقول ابن عربى عنه: «واسمه بليا بن ملكان بن فالخ بن غابر بن شالخ بن أرفخشد بن سام بن نوح، وكان فى جيش فبعثه أمير الجيش يرتاد له ماء، وكانوا فقدوا الماء، فوقع بعين الحياة فشرب منه فعاش إلى الآن. وكان لا يعرف ما خص الله به من الحياة شارب ذلك الماء... ثم عاد إلى أصحابه فأخبرهم بالماء فسارع الناس إلى ذلك الموضع ليستقوا منه فأخذ الله بأبصارهم عنه فلم يقدروا عليه» (٣٧٥/٣).

ومن الجدير بالتنويه أن ابن عربى يفسر هذا العطاء الذى وهبه الله للخضر دون غيره من رجال الجيش - شرب ماء عين الحياة - بأنه كان مكافأة له على

سعيه لطلب الماء للناس. ومن خلال هذا التفسير يربط بين العطاء الربانى للنبى موسى، فقد كان موسى - وفقا للقصة القرآنية - يسعى فى حاجة أهله حين توجه إلى النار «فقال لأهله امكثوا إنى آنست نارا لعلى آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى» (سورة طه ٢٠ : ١٠) فكانت نتيجة هذا السعى فى حاجة أهله كلام ربه له «فلما أتاها نودى يا موسى..»هكذا يربط ابن عربى بين الخضر وموسى حين يقول إن سعى الخضر بحثا عن الماء من أجل الجيش» أنتج له الخلود «مثل ما فى قصة موسى عليه السلام لما مشى فى حق أهله ليطلب لهم نارا يصطلون بها ويقضون بها الأمر الذى لا يقضى إلا بها فى العادة. وما كان عنده عليه السلام خبر بما جاءه فأسفر له عاقبة ذلك الطلب عن كلام ربه بكلمه الله تعالى فى عين حاجته، وهى النار فى الصوة ولم يخطر له عليه السلام ذلك الأمر بخاطر» (٣/٣٧٤).

هذا يمتدح ابن عربى من تراث طويل عن شخصية «الخضر»، وهو تراث تختلط فيه عناصر شتى شفاهية يهودية ومسيحية. وقد أدمجت هذه العناصر فى كتب التفسير الكلاسيكية فى سياق تفسير القصة القرآنية التى وردت فى سورة «الكهف رقم ١٨»، وهى القصة التى تمثل محور المصدر الإسلامى، ونحتاج من ثم لوقفة نحلل فيها عناصر القصة كما وردت فى القرآن الكريم.

٦ - الخضر فى القرآن

والقصة القرآنية كما وردت فى سورة «الكهف» تتحدث عن قصة «موسى» و«العبد الصالح» دون تعيين لاسمه. والقصة تبدأ بذكر شأن موسى مع «فتاه»، الذى حدده المفسرون بأنه «يوشع بن نون»، وكان يتبع موسى يخدمه ليأخذ عنه العلم. ويبدو أن «موسى» كان فى رحلة هدفها الوصول إلى «مجمع البحرين»:

وإذ قال موسى لفتاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضى حقبا. (٦٠)

فلما بلغ مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبيله فى البحر سربا.

فلما جاوزا قال لفتاه لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا.

قال أرأيت إذ آوينا إلى الصخرة فإنى نسيت الحوت وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره فاتخذ سبيله فى البحر عجبا.

قال ذلك ما كنا نبغ فارتدا على آثارهما قصصا (٦٤).

هذه الرحلة الغامضة إلى «مجمع البحرين»، ثم الوصول واكتشاف «انسراب الحوت» العجيب للبحر، الأمر الذى دفع بموسى وفتاه للرجوع عودا على بدء بحثا عن الحوت فيما يبدو، هذه الرحلة الغامضة فتحت المجال أمام المفسرين للبحث عن الدلالات والمعانى التى تكتنز بها القصة. ومما زاد من درجة «الغموض»، الباعث على مزيد من محاولات الكشف من جانب المفسرين، ذلك الانتقال المباشر من قصة موسى وفتاه والحوت لقصة أخرى يكون فيها موسى هو التابع بعد أن كان «المتبوع». يظهر «العبد الصالح» المشغول فى رحلته الخاصة. ليصبح هو «المتبوع» الذى يتبعه موسى ليتعلم منه. وبعبارة أخرى يختفى المتعلم «فتى موسى» من المشهد، ليصبح موسى «فتى» تابعا للعبد الصالح:

فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما(٦٥).

قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشدا؟

قال إنك لن تستطيع معى صبرا. وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا؟

قال ستجدنى إن شاء الله صابرا ولا أعصى لك أمرا.

قال فإن اتبعتنى فلا تسألنى على شىء حتى أحدث لك منه ذكرا(٧٠).

هذا الاتفاق الغريب يثير منذ البداية تشوق القارىء أو المستمع أولا لنوع المعرفة والعلم الذى آتاه الله «العبد الصالح»، والذى يحتاج موسى - النبى الرسول - لتعلمه. تتمثل الإثارة الثانية فى تقرير «العبد الصالح» لموسى أنه لن يحتمل مصاحبته ولن يصبر على مشقتها، مبينا له - بطريقة تزيد من درجة تشوقه أكثر مما تزهده فى المصاحبة والتعلم - أنه من الصعب على الإنسان أن يحتمل مشاهدة ما لا يعلم أسبابه وعلله وغاياته. وتتجج حيلة «التشوق» ويقبل «موسى» التحدى فيضع «العبد الصالح» شرطا أكثر غرابة لا يتردد «موسى» فى

قبوله. كان الشرط هو «عدم السؤال» عن شيء من جانب «موسى»، و«الانتظار» حتى يتكرم «العبد الصالح» بكشف الأسباب والمبررات والبواعث المفسرة لأفعاله. اتفاق غريب وعجيب خاصة إذا كان الهدف والغاية من المصاحبة هو «العلم» و«المعرفة».

وككل القصص الملغزة يقوم «العبد الصالح» بارتكاب أفعال ثلاثة تبدو فى عين موسى إفسادا: الفعل الأول هو قيام العبد الصالح بإحداث «خرق» فى السفينة التى ركباها، والفعل الثانى هو قيامه بقتل صبى بلا سبب واضح أو مبرر معقول. وكانت الحادثة الثالثة قيام «العبد الصالح» ببناء «جدار» كان على وشك السقوط، دون أن يطلب أجرا على هذا العمل رغم حاجته هو وموسى الماسة لما يقيم أودهما فى هذه القرية، التى أبى أهلها أن يقدموا لهم أى طعام على سبيل الضيافة. بعد كل فعل من الأفعال الثلاثة السابقة يعترض موسى؛ ردا على أول اعترض يذكره العبد الصالح موسى بما سبق أن اتفقا عليه، فيعتذر موسى. بعد الاعتراض الثانى يشتد لوم العبد الصالح لموسى لعدم صبره، فيعتذر موسى واعدا أن تكون تلك هى المرة الأخيرة. فى المرة الثالثة يكون اعتراض موسى علامة على عجزه عن احتمال الصمت، ويكون إعلان «الفراق» من جانب العبد الصالح. لكن قبل الفراق لا بد من كشف السر خلف الأفعال الثلاثة، وبانكشاف السر تكون القصة قد وضعت الأساس للتمييز بين «العلم اللدنى»، أى العلم الإلهى الذى يلقيه الله مباشرة على قلب من يشاء من عباده، وبين «العلم النبوى الرسولى».

ولكن هل يمثل اعتراض «موسى» على العبد الصالح - الخضر - نقصا فى العلم النبوى وسموا للعلم «اللدنى»؟ أو بعبارة أخرى: هل يمكن القول إن معارف «الأولياء» أرقى وأعمق من معارف الأنبياء؟ القراءة السطحية لابن عربى يمكن أن توهم القارىء بمثل هذا الاستنتاج الخاطىء. والحقيقة أن الأنبياء والرسل من آدم إلى «محمد» التاريخى يمثل كل منهم حقيقتين متلازمتين: حقيقة كونه نبيا ورسولا مهمته إبلاغ رسالة الله للبشر بلغة مفهومة للبشر على تفاوت مستوياتهم فى الفهم، والحقيقة الثانية كونهم أولياء عارفين يتلقون معارف قلبية لا

يستطيعون كشفها مكتفين بأداء الرسالة التى كلفوا بأدائها للبشر. فى أحيان كثيرة يميز ابن عربى بين نمطين من النبوة «نبوة الاختصاص» وهى صفة من اختارهم الله من الرسل والأنبياء ليبلغوا رسائل خاصة، وهذه لها بداية ولها نهاية: بدأت بآدم وختمت بمحمد، النمط الثانى من النبوة هو نمط «النبوة العامة المكتسبة»، وهى «الولاية» أيضا، وهذه لها بداية فى «الكلمة المحمدية» ونهايتها عودة «عيسى» ونزوله إلى الأرض ليقيم العدل فى الأرض ويحكم بشرع محمد؛ أى أن عودة عيسى هنا هى عودة له لا بصفته التاريخية ـ نبيا ورسولا بعث فى زمن ما مضى إلى بنى إسرائيل ـ بل بصفته ختم «الولاية العامة»، تلك الولاية التى عبر عنها الحديث «كنت نبيا وآدم بين الماء والطين»؛ حيث يبرز ابن عربى فى تأويله للحديث حقيقة أن التأكيد هنا على «النبوة» ولا ذكر للرسالة. فى شرح مستفيض يميز ابن عربى بين «اختلاف الشرائع» لاختلاف الأزمان، وبين وحدة «الدين» لوحدة الحقيقة الوجودية والمعرفية، وفى إطار هذا التمييز أيضا يضع «المعتقدات» المختلفة فى جانب، و«الحقيقة» ـ حقيقة الدين كما هو عند الله ـ فى جانب آخر.

هذا عن القصة القرآنية، أما التراث التفسيرى، والتراث الصوفى منه بصفة خاصة، فيحتفى بالإضافة إلى ذلك بالمرويات والقصص والرؤى التى أحاطت بهذه الشخصية. «روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الخضر رضى الله عنه وقد سئل عن سبب تسميته بخضر فقال صلى الله عليه وسلم: «ما قعد على أرض إلا اهتزت تحته خضراء». والخضر هو القطب مداوى الكلوم الذى يستدعى ابن عربى فى سياق حديثه عنه لقاءه بابن رشد؛ شرحا لقوله تمييزا بين معرفة ومعرفة: «كل مقام مقال، ولكل علم رجال، ولكل وارد حال.. فالحقيقة الحقيقة، والطريقة الطريقة؛ فقد اشتركت الجنة والدنيا فى اللبن والبناء وإن كانت الواحدة من طين وتبن والأخرى من عسجد ولجين (١: ١٧١).

«وهو من «الركبان/ الأفراد»، وهى طائفة خارجة عن حكم القطب.. وحدها ليس للقطب فيهم تصرف. فلو كان الخضر نبيا لما قال (ما لم تحط به خبرا) فالذى فعله لم يكن من مقام النبوة. قال له فى انفراد كل واحد منهما بمقامه

الذى هو عليه: يا موسى أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت، وأنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا. وافترقا وتميزا بالإنكار. فالإنكار ليس من شأن الأفراد فإن لهم الأولية فى الأمور فهم ينكر عليهم ولا ينكرون... ولهم من الأعداد من الثلاثة إلى ما فوقها من الأفراد؛ فليس لهم ولا لغيرهم فيما دون الفرد الأول الذى هو الثلاثة قدم. فإن «الأحدية» وهو «الواحد» لذات الحق، و«الاثنان» للمرتبة: وهو توحيد الألوهة، و«الثلاثة» أول وجود الكون عن الله» (١/٢٢٣ - ٢٢٤).

٧ ـ الاستمداد من فلك النبوة، ابن عربى خاتم الولاية المحمدية:

أشرنا من قبل إلى قول ابن عربى: «كان شيخنا أبوالعباس العرينى عيسويا فى نهايته، وهى كانت بدايتنا ـ أعنى نهاية شيخنا فى هذا الطريق كانت عيسوية ـ ثم نقلنا إلى الفتح الموسوى الشمسى، ثم بعد ذلك نقلنا إلى هود عليه السلام، ثم بعد ذلك نقلنا إلى جميع النبيين عليهم السلام، ثم بعد ذلك نقلنا إلى محمد صلى الله عليه وسلم. هكذا كان أمرنا فى هذا الطريق» (١/٢٠٧ - ٢٠٨) إذا كانت نقطة بداية الفتى هى نقطة نهاية الشيخ فأين يمكن أن نتوقع نهاية الشيخ؟ كانت البداية عيسوية ثم كانت النقلة من «عيسى» إلى «موسى» ثم إلى «هود»، ثم تقلبت روح ابن عربى فى أرواح الأنبياء جميعا حتى استقرت فى روح «محمد» عليه السلام، خاتم الأنبياء. وهكذا صار ابن عربى خاتم الأولياء. ولكن يظل هناك حبل ينظم البداية بالنهاية، فعيسى هو خاتم الولاية «العامة» فى حين أن ابن عربى هو خاتم الولاية المحمدية.

متى على وجه التحديد اكتملت لابن عربى ملامح تجربته؟ ومتى صار واعيا بمكانته التى تقع فى أعلى مراتب الكمال؟ فى سنة ١١٩٦/٥٩٣، نجد ابن عربى فى فاس حيث يجتمع بقطب الزمان. (٤/٨١ - ٨٢) وفى سنة ١١٩٨/٥٩٥ يحضر فى شهر مارس جنازة ابن رشد فى قرطبة، أو بالأحرى يشهد نقل رفاته من مراكش إلى قرطبة. وفى نفس السنة يرى فى «غرناطة» رؤيا يكتفى بسردها، وهى رؤيا يرويها موثقة بذكر التاريخ فى الفتوحات فى سياق تأويله لقول النبى:

«مثلى ومثل الأنبياء قبلى مثل من بنى حائطا من اللبن إلا لبنة واحدة، فأنا هذه اللبنة وأنا خاتم الأنبياء والرسل فلا نبى بعدى ولا رسول. فى هذه الرؤيا رأى ابن عربى كأن بناء الكعبة مكون من لبن: لبنة من ذهب تليها لبنة أخرى من فضة، والبناء مكتمل إلا لبنتين فى الجدار الذى على طرفه «الحجر الأسود»؛ يرى ابن عربى نفسه فى الرؤيا يسد الفراغ الناتج عن اللبنتين بشخصه، رغم إدراكه فى نفس الوقت أنه واقف يشاهد ذاته فى الحائط. (٢٠٩/١) قلنا أن ابن عربى حين يتحدث عن هذه الرؤيا يكتفى بسردها دون شرح أو تأويل، لكن لأن الرؤيا ذاتها تتكرر بعد ذلك بأربع سنوات فى مكة يبدأ الشيخ فى استقراء دلالتها بوصفها بشرى للمكانة التى يطمح إليها، وذلك على الوجه التالى:

«ولقد رأيت رؤيا لنفسى فى هذا النوع (حيث يدرك الرائى أنه فى رؤيا ويميز بين ذاته خرج الرؤيا وبين صورته فى الرؤيا) وأخذتها بشرى من الله؛ فإنها مطابقة لحديث نبوى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين ضرب مثله فى الأنبياء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

مثلى فى الأنبياء كمثل رجل بنى حائطا فأكمله إلا لبنة واحدة.

فكنت أنا تلك اللبنة فلا رسول ولا نبى بعدى

فشبه النبوة بالحائط والأنبياء باللبن التى قام بها الحائط وهو تشبيه فى غاية الحسن؛ فإن مسمى الحائط هنا المشار إليه لم يصح ظهوره إلا باللبن، فكان صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين. فكنت بمكة سنة تسع وتسعين وخمسمائة فرأيت فيما يرى النائم الكعبة مبنية بلبن فضة وذهب: لبنة فضة ولبنة ذهب، وقد كملت بالبناء وما بقى فيه شىء. وأنا أنظر إليها وإلى حسنها فالتفت إلى الوجه الذى بين الركن اليمانى والشامى، وهو إلى الركن الشامى أقرب، فوجدت موضع لبنتين: لبنة فضة ولبنة ذهب، ينقص من الحائط إلى الصفين: فى الصف الأعلى ينقص لبنة ذهب، وفى الصف الذى يليه ينقص لبنة فضة. فرأيت نفسى قد انطبعت فى موضع تلك اللبنتين؛ فكنت أنا عين تينك اللبنتين، وكمل الحائط، ولم يبق فى الكعبة شىء ينقص. وأنا واقف أنظر، وأنا

أعلم أنى واقف وأعلم أنى عين تلك اللبنتين لا أشك فى ذلك، وأنهما عين ذاتى. واستيقظت فحمدت الله تعالى وشكرته، وقلت متأولا:

إنى فى الأتباع من صنفى كرسول الله صلى الله عليه وسلم فى الأنبياء
وعسى أن أكون من ختم الولاية بى، وما ذلك على الله بعزيز

وذكرت حديث النبى صلى الله عليه وسلم فى ضربه المثل بالحائط، وأنه كان تلك اللبنة، فقصصت رؤياى على بعض علماء هذا الشأن بمكة من أهل توزر فأخبرنى فى تأويلها بما وقع لى. وما سميت له الرائى من هو، فالله أسأل أن يتمها على بكرمه. (١/٣٥٥).

أما لماذا رأى ابن عربى بناء الكعبة فى روياه مكونا من لبنتين، واحدة من فضة وأخرى من ذهب، ولماذا جعل النقص فى حائط الكعبة الذى على طرفه «الحجر الأسود» مع أن الحديث النبوى يضرب المثل بحائط ـ أى حائط ـ فهذا ما يحاول أن يشرحه فى كتاب «فصوص الحكم» وقد اكتملت له التجربة، حيث كتب سنة ٦٢٧/ ١٢٣٠، يقول: «ولما مثل النبى صلى الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة، فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة. غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلا كما قال «لبنة» واحدة. أما خاتم الأولياء فلابد له من هذه الرؤيا، فيرى ما مثله به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويرى فى الحائط موضع لبنتين، واللبن من ذهب وفضة. فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما وتكمل بهما، لبنة ذهب ولبنة فضة. فلابد أن يرى نفسه تنطبع فى موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين. فيكمل الحائط. والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل فى الظاهر، وهو موضع اللبنة الفضة، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله فى السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه؛ لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، فلابد أن يراه هكذا ـ وهو موضع اللبنة الذهبية فى الباطن ـ فإنه أخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به إلى الرسول. فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع بكل شىء[٨].

---

(٨) تحقيق: أبو العلا عفيفى، القاهرة ١٣٦٥/ ١٩٤٦، ص: ٦٣.

اللبنتان هنا إشارة إلى المكانة المزدوجة لخاتم الولاية المحمدية - الذى هو ابن عربى نفسه - فهو من حيث الظاهر «تابع» لخاتم الرسل والأنبياء، وتلك دلالة اللبنة الفضة أما من حيث الباطن فالولى الخاتم يستمد ولايته من نفس المصدر الأصلى الذى يستمد منه النبى نبوته، وتلك دلالة اللبنة الذهب. ويكاد ابن عربى أحيانا يجعل من «الولاية» أفقا أوسع من أفق «النبوة» وذلك استناذا إلى أن «الولاية» لها مستندا فى الأسماء الإلهية. هو الإسم «الولى»، وليس ثم اسم إلهى تستند إليه «النبوة». ومن هنا يحرص على ربط أفق النبوة بأفق الولاية، وليس العكس؛ فكل الأنبياء أولياء، بمعنى أن كل نبى ورسول له ظاهر وباطن: فظاهرة النبوة والرسالة ومناطها التبليغ ومخاطبة الناس على قدر عقولهم، أما الباطن فهو العلم بالأمر على ما هو عليه. من هنا نفهم التفرقة المعروفة فى الرسل والأنبياء من حيث هم كلمات إلهية، ومن حيث هم شخصيات تاريخية. محمد التاريخى الذى ولد بمكة هو الرسول النبى الخاتم؛ أى به أغلق باب النبوات والشرائع السماوية المنزلة، أما «الحقيقة المحمدية» فهى المشكاة التى لا ينقطع نورها أبدا، منها يستمد الرسل والأنبياء بدءاً من آدم حتى عيسى نورهم ظاهرا وباطنا. ومن باطنها يستمد «الأولياء».

«إن الرسالة والنبوة - أعنى نبوة التشريع ورسالته - تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبدا. فالمرسلون من كونهم أولياء، لا يرونه ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء؟ وإن كان خاتم الأولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدح فى مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى.... فكل نبى من لدن آدم إلى آخر نبى ما منهم أحد يأخذ إلا مشكاة خاتم النبيين، وإن تأخر وجود طينته، فإنه بحقيقته موجود، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: كنت نبيا وآدم بين الماء والطين

وغيره من الأنبياء ما كان نبيا إلا حين بعث. وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين، وغيره ما كان وليا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية فى الاتصاف بها من كون الله تسمى «بالولى الحميد».

فخاتم الرسل من حيث ولايته، نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه، فإنه الولى الرسول النبى. وخاتم الأولياء الولى الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب. وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم، مقدم الجماعة وسيد ولد آدم فى فتح باب الشفاعة. فعين حالا خاصا ما عم. وفى هذه الحال الخاص تقدم على الأسماء الإلهية، فإن «الرحمن» ما شفع عند «المنتقم» فى أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعين. ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة فى هذا المقام الخاص. فمن فهم المراتب والمقامات لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام»[٩].

من المهم هنا أن نشير إلى أن مسألة «الولاية» وما يحيط بها من دلالات فى التراث الصوفى تستمد بعض جذورها من التراث الشيعى، وهو تراث تعتمد مشروعيته السياسية والفكرية على «ميراث» العلم النبوى بانتقاله فى أبناء «فاطمة» الذين يمثلون سلسلة «الأئمة». لكن إذا كان التراث الشيعى قد حصر ميراث العلم النبوى فى الأئمة من بيت النبوة فقد فتح التراث الصوفى أفق ميراث العلم النبوى لكل إنسان. وفى حالة ابن عربى نرى أنه شديد الاعتزاز بمسألة أصله العربى وانتمائه إلى جذور يمنية تربط بينه وبين «الأنصار» من أهل يثرب. وسنرى فى فصل لاحق كيف أن جذور هذا الانتماء تتبدى فى رؤاه وتمنحها بعدا سياسيا واضحا فى تقييم الماضى. ومن ناحية أخرى لا يفتأ ابن عربى - فى مفتتح «الفتوحات المكية» بصفة خاصة - يلح على أن كون اسمه «محمد» يقربه من الرسول صلى الله عليه وسلم. ومعنى ذلك أن ثمة صلتان تربطانه بالنبى الكريم: كونه عربيا طائيا، وكونه سميا له. وسنرى كيف أنه يميز بين «المهدى المنتظر» من نسب النبى وبين «خاتم الولاية» المحمدية فى إشارة واضحة للفارق بينه وبين مفهوم «المهدى» فى التراث الشيعى.

لكن البعد الأكثر عمقا لمسألة الولاية يتبدى فى الحرص على عدم إغلاق التواصل بين السماء والأرض. بالنسبة للفقهاء ورجال اللاهوت فى كل الأديان

---

(٩) فصوص الحكم، ص: ٦٢ - ٦٤.

تقريبا يمثل «الوحى» لحظة اتصال مكتملة بين «النبى» والله. ولا شك أن كون محمد «خاتم الأنبياء والمرسلين» صارت تعنى تدريجيا أن الإنسان قد منح الاستقلال بوصفه صار قادرا على الاعتماد على نفسه. لقد قالت السماء كل ما عندها، وعلى الإنسان وحده أن يقرر مصيره بالفور باتباع أوامر السماء، أو بالهلاك بمخالفتها. ولكن تحديد المعنى ـ معنى ما تأمر به السماء وما تنهى عنه ـ تحول إلى ساحة صراع بين الفقهاء بعضهم البعض من جانب، وبين رجال اللاهوت بعضهم البعض من جانب آخر. فى التجارب الروحية محاولة دائمة للاتصال بالسماء، ولا بد من ثم من الحرص على ترك الباب مفتوحا. وهذا على وجه التحديد ما تضمنه نظرية «الولاية». يقول ابن عربى كاشفا ذلك بوضوح.

«ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الرسالة والنبوة قد انقضت فلا رسول بعدى ولا نبى «الحديث بكماله. فهذا الحديث من أشد ما جرعت الأولياء مرارته؛ فإنه قاطع للوصلة بين الإنسان وبين عبوديته. وإذا انقطعت الوصلة بين الإنسان وبين عبوديته من أكمل الوجوه انقطعت الوصلة بين الإنسان وبين الله؛ فإن العبد على قدر ما يخرج من عبوديته ينقص من تقربه من سيده لأنه يزاحمه فى أسمائه. وأقل المزاحمة الإسمية.

فأبقى علينا اسم «الولى» وهو من أسمائه سبحانه. وكان هذا الإسم قد نزعه من رسوله وخلعه عنه وسماه بالعبد الرسول. ولا يليق بالله أن يسمى بالرسول؛ فهذا الاسم من خصائص العبودية التى لا تصح أن تكون للرب سبحانه. وسبب إطلاق هذا الإسم وجود الرسالة، والرسالة قد انقطعت فارتفع حكم هذا الإسم بارتفاعها من حيث نسبتها إلى الله.

ولما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن فى أمته من تجرع مثل هذا الكأس، وعلم ما يطرأ عليهم فى نفوسهم من الألم لذلك رحمهم، فجعل لهم نصيبا ليكونوا بذلك عبيدا، فقال للصحابة: «ليبلغ الشاهد الغائب». كما أمره الله عز وجل بالتبليغ،. لينطلق عليهم أسماء الرسل التى هى مخصوصة بالعبيد. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

رحم الله أمرأ سمع مقالتى فوعاها فأداها كما سمعها.

يعنى حرفا حرفا. وهذا لا يكون إلا لمن بلغ الوحى من قرآن وسنة بلفظه الذى جاء به. وهذا لا يكون إلا لنقلة الوحى المقربين والمحدثين. ليس للفقهاء ولا لمن نقل الحديث على المعنى ـ كما يراه سفيان الثورى وغيره ـ نصيب ولا حظ فيه (فى الإسم«الرسول)؛ فإن الناقل على المعنى إنما نقل إلينا فهمه فى ذلك الحديث النبوى. ومن نقل إلينا فهمه فإنما هو رسول الله نفسه... فالصحابة إذا نقلو الوحى على لفظه فهم رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتابعون رسل الصحابة، وهكذا الأمر جيلا بعد جيل إلى يوم القيامة.. وإنما جوزنا حذف الوسائط لأن رسول الله كان يخبره جبريل أو ملك من الملائكة ولا تقول فيه «رسول جبريل» (٢٥٦/١) ابن عربى هنا لا يؤسس فقط مشروعية «الولاية» على الإسم الإلهى «الولى»، بل يضيف إلى ذلك أن كل من ينقل الوحى عن الرسول ويبلغه للناس فهو أيضا «رسول»، أى أن «الرسالة لم تنقطع . وابن عربى يقصد بالوحى هنا القرآن فقط، لأنه الذى يمكن نقله حرفا حرفا كما هو على عكس الأحاديث النبوية التى تروى عادة بالمعنى. وفى رأى ابن عربى أن الرواية بالمعنى ليست إلا تفسيرا، فمن روى بالمعنى ـ كرجال الحديث والفقهاء ـ فليس مبلغا ولا رسولا . الولاية إذن هى الأفق المفتوح أبدا لاستنادها لإسم إلهى، ولاستمدادها من نفس المصدر الذى تستمد منه النبوة. وابن عربى ينتمى لأفق الولاية «وراثة» و«آكتسابا» فى الوقت نفسه، وإذا كان بدأ «عيسويا» فإن النهاية ـ ختم الولاية المحمدية ـ لا تنفصل عن البداية؛ إذ تظل مسألة «ختم الولاية» تربط ابن عربى بعيسى: ابن عربى؛ فهو خاتم الولاية المحمدية وعيسى هو خاتم الولاية العامة. هذا ما يكرره الشيخ كتبه كلها، لا فى «الفتوحات» فقط، أنه هو لا غيره «خاتم الولاية المحمدية»، وهذا وجه الشبه والاشتراك فى الحكم بينه وبين «عيسى» الذى يمثل «خاتم الولاية العامة».

خاتمة:

نعلم من العرض السابق أن تحول الفتى «ابن عربى» من «الجاهلية» إلى طريق «الولاية» بدأ فى فترة مبكرة من حياته بلا شيخ ولا معلم. ونعلم أن علاقته

بالشيوخ الذين يذكر أسمائهم بحرص واضح وإجلال مشهود كانت علاقة «ندية» و«تكافؤ» ، والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن: لماذا كان عليه أن يرحل عن «الأندلس» و«المغرب» كله إلى ««المشرق» بلا عودة؟ لا شك أن هناك أسباب كثيرة: فهل كان رحيل الشيخ من «الأندلس» و«المغرب» بصفة عامة بحثا فى المشرق عن تقدير لم يجده؟ أم كان بحثا عن الحياة فى عالم أكثر استقرارا من عالم «الأندلس» و«المغرب»؟ هل ظن الشيخ أن «المشرق» هو موطن الإسلام، وأن وجوده فى الأندلس مهدد بالزوال؟ هل كان توقع هذا الزوال مؤكدا؟ أم كان مناخ الاحتقان الفكرى الناتج عن سيطرة الفقهاء وتحالفهم مع الحكام ضد المفكرين والمتصوفة هو الحافز الأصلى للرحيل؟ تلك كلها أسئلة مشروعة. ولعلنا نجد بعض الإجابة فى تحليلنا لهذا المناخ فى فصلنا القادم، الفصل الثانى عن «قيود المكان وضغوط الزمان».

الفصـل الثانى

قيود المكان وضغوط الزمان

لكى نتفهم رحيل ابن عربى من الأندلس والمغرب العربى كله بلا عودة لا بد من النظر نظرا عميقا فى السياق التاريخى السياسى للقرنين السادس والسابع/ الحادى عشر والثانى عشر من جهة، وللسياق الأندلسى بصفة خاصة من جهة أخرى .وبديهى أننا ننطلق منهجيا فى دراستنا هذه من حقيقة أن خطاب «ابن عربى» -شأنه شأن كل خطاب إنسانى- لا يقف خارج التاريخ ولا الجغرافيا؛ أعنى خارج الزمان والمكان .صحيح أن هناك من الباحثين من يميل إلى افتراض أن خطاب الشيخ الأكبر لا ينتمى إلى عصره ولا إلى عقيدته .ويصل الحماس بهنرى كوربان إلى أن يقول : «إن ابن عربى واحد من هؤلاء الأفراد القلائل ذوى النزعة الروحية الذين لا ينتمون إلى عصرهم ولا إلى عقائد عصرهم، بل هم معايير لعصرهم وعقائده.» ويرى أن «الوسيلة الوحيدة لفهم ابن عربى هى أن يصبح الباحث واحدا من مريديه ولو لفترة من الزمن، وأن يأخذ عنه ويتلقى على يديه بنفس الطريقة التى أخذ بها هو نفسه عن مشايخ التصوف فى عصره»[1] ويعود مرة أخرى ليؤكد أن دارس ابن عربى لا يصل في الحقيقة إلى معرفة

(1) Henry Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi, trans. By Ralph Manhein, Princeton University Press, 1969, p. 5.

"موضوعية" [٢] بفكر ابن عربى، بل إن أى معرفة بابن عربى يصل إليها الباحث ليست إلا الصورة التى يتجلى بها ابن عربى على قدر الباحث نفسه وطبقا لإمكانياته الروحية.

وإذا كنا نتفق مع هنرى كوربان فى النقطتين الأخيرتين فإننا نختلف معه اختلافا جذريا فى أطروحته الأساسية حول عدم انتماء خطاب ابن عربى إلى عصره أو إلى عقيدته .وإذا كان هذا النهج الذى يطرحه هنرى كوربان يتسق مع إطاره الفلسفى الفنمونولوجى Phenomenology بنفس القدر الذى يتشابه به مع منظور ابن عربى للحقيقة التى تتجلى لكل عارف بقدر معرفته وعلى صورته، فإن موقف الباحث هنا -كاتب هذا الكتاب - ينطلق من أرض مغايرة.

من الضرورى لدارس ابن عربى، كما هو من الضرورى فى دراسة أى موضوع أو شخص، أن يغوص الباحث فى موضوعه مستوعبا .وفى حالة دراسة ابن عربى من الحيوى أن يحسن الباحث الإنصات للغة الرجل وتأمل مستوياتها بهدف الدخول إلى عالمه والتعرف على تضاريس تجربته الروحية . لكن الباحث مطالب فى النهاية أن يخرج من عباءة الشيخ، وأن يتخذ مسافة تباعده عن «الغرق» فى محيط فكره؛ وذلك لكى يتمكن من التحليل والتفسير والتقويم .هذا فارق هام بين «المريد» و«الباحث» نريد أن نؤكده .وفى النهاية لا يستطيع الباحث -أى باحث- أن يزعم قدرته على إنجاز تحليل موضوعى بالمعنى الوضعى؛ فللباحث أفقه المعرفى والقيمى الذى يدخل به فى علاقة جدلية مع موضوعه .من خلال هذه العلاقة الجدلية تتجادل الذات - ذات الباحث - مع موضوعها فى علاقة خلاقة، يحمى الوعى بطبيعتها الباحث من الانخراط فى إصدار أحكام مجانية بالإدانة أو بالمبالغة فى التقريظ والمدح .هكذا تعلمنا فلسفة التأويل المعاصرة hermeneutics.

إن التجارب الروحية العظمى فى التاريخ - وتجربة «ابن عربى» واحدة من هذه التجارب المتميزة بلا شك - تجارب ذات طابع كونى لاشك فى ذلك .ولكن ليس معنى ذلك أنها منقطعة الصلة بسياقاتها التاريخية والثقافية دينيا ولغويا .إن البعد الكونى للتجربة الروحية يتأسس على قواعد تاريخية (مكانية زمانية) لا

(٢) السابق، ص ٧٥ – ٧٦.

يصح إهمالها أو التقليل من شأنها من جانب الباحث، وإلا كانت النتيجة اعتبار التجارب الروحية فى كل الأديان وكل الثقافات، بمختلف تعبيراتها اللغوية والرمزية، بمثابة تجربة واحدة، أو بمثابة نُسخ مكررة لتجربة «أصلية» نموذجية، وهذا مفهوم يتعارض جذريا مع طبيعة التجربة الروحية وخصائصها .إن من أهم خصائص التجربة الروحية أنها تجربة ذاتية رغم عناصر المشاركة التى لا يمكن أيضا إهمالها والتقليل من شأنها .

نحن إزاء تجارب تمتلك من الخصوصية والذاتية بقدر ما تمتلك من عناصر مشتركة تجمع بين «أفلاطون» مثلا و«ابن عربى» دون أن توحد بينهما .وإذا كانت للتجربة الروحية خصوصيتها الثقافية والدينية ـ واللغوية والرمزية ـ فإن التجارب أيضا تتعدد داخل كل ثقافة وفى إطار كل دين .كتابات الشيخ الأكبر تشهد بهذا التمايز والاختلاف فى التجارب الروحية داخل سياق الثقافة الإسلامية، بنفس القدر الذى تؤكد به عناصر المشاركة والتشابه .والقارئ لرؤى ابن عربى وحكاياته لتجاربه الروحية يرى كيف يطرح التشابهات والاختلافات بين تجربته وتجارب الآخرين من صوفية الإسلام الذين سبقوه منهم والذين عاصروه على السواء .إن الطرق إلى الحقيقة تتعدد بتعدد السالكين، هكذا يعلمنا الصوفية عامة وهكذا يؤكد «ابن عربى» بصفة خاصة .إن الحقيقة فى ذاتها واحدة لا تتعدد، ولكنها تتشكل وتتلون مثل الماء الذى يأخذ شكل الإناء الذى هو فيه ويتلون بلونه، هذا رغم أن الماء فى حقيقته لا شكل له ولا لون .ابن عربى يكثر من تكرار هذا النموذج ـ الماء والإناء ـ نقلا عن أسلافه من العارفين .

لا نريد أن نطيل فى هذه النقطة؛ إذ يكفى أن نستشهد ببيتين شعريين لشاعر الخمر «أبو نواس» اتخذ منهما كثير من الصوفية، ومنهم ابن عربى، شاهدا دالا على مبدأ عرفانى، هو استحالة التمييز بين «الظاهر» و«الباطن» فى بنية الحقيقة من جهة، أو بين «الذات» و«الموضوع» من جهة أخرى .يقول «أبو نواس» فى الخمر والكأس:

رق الزجاج وراقت الخمر   فتشاكلا فتشابه الأمر

فكأنما خمر ولا قدح   وكأنما قدح ولا خمر

صفاء الخمر يمثل الحقيقة فى صفائها حيث لا شكل ولا لون، ورقة زجاج «الكأس» يمثل قلب العارف الذى حلت فيه الحقيقة فى صفائها فقال «ما فى الجبة إلا الله» كما قال «الحلاج»، أو قال «سبحانى ما أعظم شانى» كما قال «أبويزيد البسطامى» .تتعدد الطرق إذن بتعدد السالكين، وهذا تأكيد لخصوصية التجربة .وليست مهمة الباحث أن يقتصر تحليله على رصد العناصر المشتركة العامة فى التجربة الروحية، بل عليه أن يغوص فى خصائص التجربة الخاصة بابن عربى، الذى ينتمى دينيا إلى أفق «الإسلام»، وثقافيا إلى «الحضارة العربية»، وتاريخيا للقرنين السادس والسابع الهجريين (الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين). وقد عرفنا فى الفصل السابق أنه عاش شطرا من حياته فى الأندلس، عابرا البحر إلى المغرب ثم عائدا إلى الأندلس عدة مرات، ثم غادر الأندلس أخيرا إلى المشرق العربى حوالى سنة ٥٩٨/١٢٠٢ دون أن يعود إليها مرة أخرى.

يرى بعض الباحثين أن سبب مغادرته للأندلس وللمغرب العربى بصفة عامة الحرب الضروس التى كانت تدور بين الملوك الكاثوليك فى محاولتهم لاسترداد الأندلس وبين الأمراء والحكام المسلمين .ولم تكن هذه الحروب، من جهة أخرى، تخلو من صراعات بين الحكام المسلمين أنفسهم .ابن عربى يسجل فى الفتوحات مشاهدته لعبور جيش «الموحدين» من فاس إلى الأندلس وانتصاره فى معركة «الأرك» Alarcos سنة٥٩١/١١٩٥، (الفتوحات ٢٤٢/٤). لكن هذا الانتصار الذى حققه الموحدون، والذى كان ابن عربى شاهدا عليه، تلته هزيمة مُنكرة حاقت بالموحدين فى معركة «العقاب» Las Navas de Tolos سنة ٦٠٩/١٢١٢ بعد رحيل ابن عربى نهائيا عن الأندلس بحوالى ١٧ سنة .

لم يكن الأمر فى مشرق العالم الإسلامى يختلف كثيرا فى الحقيقة عن الوضع فى مغربه .كانت الحروب الصليبية فى أوجها بين المسلمين والصليبيين الذين استطاعوا الاستيلاء على «بيت المقدس» حتى حرره من أيديهم الناصر صلاح الدين الأيوبى سنة ٥٨٣ /١١٨٧ كما حرص ابن عربى على تسجيل ذلك أيضا فى الفتوحات (٢٤٢/٤) . لكن بداية الحملة الصليبية الرابعة بدأت حول

القسطنطينية حوالى سنة (٦٠٠/١٢٠٤) ، وتوالت الحملات فاستولى الصليبيون على «دمياط» فى مصر فى حملتهم الخامسة سنة ٦١٥/١٢١٩، وفى سنة استعاد ٦٢٤/١٢٢٩ استعاد الفرنجة «القدس» بطريق الخيانة، حيث سلمها السلطان «كامل» لفردريك الثانى .كان هذا حال المشرق الإسلامى، حيث كان ابن عربى دائم التجول والترحال بين مكة وبيت المقدس -بعد تحريره على يد صلاح الدين- وبغداد وملطية وتركيا ومصر وسوريا أخيرا حيث قضى السنوات الأخيرة من حياته.

هذا هو السياق الزمانى والمكانى الذى لا يمكن تجاهله أو إغفال شأنه ونحن بصدد تقديم تجربة ابن عربى الروحية .ونحن نهتم بهذا السياق لا من خلال المراجع التاريخية بل نهتم بما سجله ابن عربى نفسه فى كتاباته عن هذا السياق، بأسلوب مباشر أحيانا وبأسلوب غير مباشر فى أغلب الأحوال .يتجلى الأسلوب المباشر فى ذكر بعض الوقائع التاريخية بطريقة دقيقة، مثال ذكره لمشاهدته لعبور «جيش الموحدين» للأندلس من فاس .صحيح أن السياق الذى يرد فيه ذكر الواقعة هو سياق الحديث عن قيمة الحروف العددية فيما يُعرف باسم «حساب الجُمَّل»، خاصة فى الحروف المقطعة المنفصلة التى تأتى فى مفتتح بعض سور القرآن الكريم، لكن حرص ابن عربى على ذكر تاريخ واقعة شاهدها بنفسه يعد أسلوبا مباشرا .أما الأسلوب غير المباشر فيبدو فى سياق مناقشة ابن عربى مثلا للعلاقة بين «الإيمان» و«النصر» الذى وعد الله سبحانه به المؤمنين .هذا بالإضافة إلى سياقات عديدة يحرص فيها ابن عربى على ذكر علاقته ببعض حكام عصره، وهى سياقات بدورها مباشرة أحيانا وغير مباشرة فى أحيان كثيرة .من المؤكد أن تحليل بعض تلك النصوص التى تحيل إلى السياق الزمانى والمكانى لعصر ابن عربى ولحياته يساعدنا على كشف جوانب فى تجربته الروحية لا تنكشف بمجرد تحليل ما يطرحه من أفكار وما يصوغه من تصورات ومعتقدات.

١ ـ ألق الروح وعتمة التاريخ:

لعل علاقة ابن عربى ببعض حكام عصره ومكاتباته لهم يلقى ضوءا كافيا على مدى انغماس الشيخ فى مشكلات زمانه .فقد زار «قونية» مثلا مع صديقه «مجد الدين إسحاق» الذى كان قد التقى به وتعرّف عليه فى مكة ـ وهو والد «صدر الدين القونوى»، الذى أصبح فيما بعد أفضل تلاميذ ابن عربى وأهم شراحه- بدعوة من حاكمها السلجوقى «غياث الدين كيخسرو الأول» (١٢٠٥/٦٠١ - ١٢١١/٦٠٨) وقد احتفى كيخسرو بضيفيه احتفاء عظيما، ويروى أنه أهدى ابن عربى دارا تساوى ١٠٠ ألف درهم، ولكن ابن عربى وهبها لسائل مر به وطلب منه صدقة فقال له ابن عربى -فيما يحكيه هو بنفسه- «ما لى غير هذه الدار فخذها لك.» (١٦٤/٢) هذا نموذج لعلاقة ابن عربى بحكام عصره الذين كان يحظى باحترامهم وحبهم، من أمثال «الملك العادل الأول :سيف الدين أبو بكر محمد بن أيوب» (ت: ١٢١٨/٦١٥ شقيق صلاح الدين الأيوبى، وابنه الملك الأشرف بدمشق (ت: ١٢٣٨/٦٣٥) والملك الظاهر غازى (ت ١٢١٦/٦١٣) ثانى أبناء صلاح الدين حاكم حلب .يقول ابن عربى عن علاقته بهذا الأخير:

«كانت لى كلمة مسموعة عند بعض الملوك، وهو الملك الظاهر صاحب مدينة حلب رحمه الله الغازى ابن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب؛ فرفعت إليه من حوائج الناس فى مجلس واحد مائة وثمان عشرة حاجة فقضاها كلها. وكان منها أنى كلمته فى رجل أظهر سرَّه وقدح فى مُلكه، وكان من جملة بطانته، وعزم (الملك) على قتله وأوصى به نائبه فى القلعة ... أن يخفى أمره حتى لا يصل إلىَّ حديثُه .فوصلنى حديثه، فلما كلمته فى شأنه أطرق وقال :حتى أُعرِّف المولى ذنب هذا المذكور، وأنه من الذنوب التى لا تتجاوز الملوك عن مثله .فقلت :يا هذا تخيَّلت أن لك همَّة الملوك، وأنك سلطان .والله ما أعلم فى العالم ذنبا يقاوم عفوى وأنا واحد من رعيتك، وكيف يقاوم ذنبُ رجل عفوَك فى غير حد من حدود الله؟ إنك لدنىُّ الهمَّة .فخجل وسرَّحه وعفا عنه .وقال لى :جزاك الله خيرا من جليس، مثلك من يجالس الملوك .وبعد هذا المجلس ما رفعتُ إليه حاجة إلا سارع فى قضائها من فوره من غير توقُّف، كانت ما كانت» (٥٩٥/٤ - ٥٩٦).

قضاء حاجات الناس عند الملوك والأمراء والخلفاء كانت دائما واحدة من المهام التى أحس العلماء والعارفون بأنها مسئوليتهم، فقد كانوا يمثلون صوت العامة من المظلومين وذوى الحاجات فى قصور الحكام ودواوين الأمراء .بعض العلماء بالطبع كانت مصالحهم الخاصة مع السلاطين والحكام أهم عندهم من توفير العدل للمحتاجين؛ فانخرطوا فى تملق الحكام وتبرير كل أفعالهم لهم .ابن عربى نموذج للعارف من الصنف الأول .وفى القصة التى يحكيها أعلاه فقد تدخل لإنقاذ رجل من بطانة الملك، كان قد عزم على قتله وأخفى أمره لأنه نقده علنا .حين علم شيخنا بالأمر كان تدخله لإنقاذ الرجل مبنيا على أساس أنه لم يخالف حدا من حدود الله الشرعية يستوجب القتل .واللغة التى يستخدمها ابن عربى فى مخاطبة الملك ليست لغة المستعطف الذليل، بل هى لغة الناصح القوى المستند إلى سلطته المعرفية .أليست المعرفة سلطة؟.

ورسالته إلى كيكاووس -صاحب بلاد الروم وبلاد يونان حسب تعريف الشيخ- ردا على رسالة كان قد تلقاها من هذا الحاكم من «أنطاكية» -حيث كان ابن عربى فى «ملطية» - سنة ١٢٤٩/٦٠٩ (٥٨٩/٤) تتضمن نفس الملمح، الشدة فى مخاطبة الملوك لحضهم على إقامة العدل .لكنها - من ناحية أخرى- تعكس إلى أى حد كان ضغط الواقع على روحانية الشيخ .إن ابن عربى المتسامح صاحب دعوة «دين الحب» الذى يسع كل العقائد من الوثنية إلى التوحيد، فضلا عن اليهودية والمسيحية، يبدو فى رسالته إلى «كيكاووس» متعصبا أشد التعصب (٦٠٤/٤ - ٦٠٥)، ولكن علينا أن ندرك أن ضعف الإسلام -متمثلا فى هزائم المسلمين غربا وشرقا- كان هما من هموم الشيخ .ولعل هذا الهم يمثل أهم باعث للبحث عن سبيل معرفى جديد لإعادة اكتشاف «المعنى» الدينى عامة ومعنى «الإسلام» بصفة خاصة .لكن كما قلنا فإن عملية البحث عن المعنى تظل بحثا محكوما بالأفق الضاغط لهموم الواقع، مهما بدا الأمر متولدا عن تجربة روحية كونية.

ماذا يقول ابن عربى لكيكاووس فى رسالته؟ تنقسم الرسالة قسمين : فى الأول منهما يمارس الشيخ دوره النقدى الناصح للحاكم بوصفه خليفة استخلفه

الله على عباده .من أفق هذه المرتبة -مرتبة الخلافة- ينصح الشيخُ الحاكمَ -أى حاكم - أن يكون سلوكه متسقا مع وضع المرتبة التى أحله الله فيها -مرتبة الخلافة- بإقامة العدل، والتقرب إلى الله بالرحمة بعباده الذين استخلفه الله عليهم .فى لهجة أبوية ناصحة يخاطب الشيخ »كيكاووس« فى القسم الأول من رسالته قائلا :

»وصل الاهتمام السلطانى الغالب بأمر الله العزى أدام الله عدل سلطانه إلى والده الداعى له محمد بن العربى، فتعيَّن عليه الجواب بالوصية الدينية، والنصيحة السياسية الإلهية، على قدر ما يعطيه الوقت ويحتمله الكتاب، إلى أن يقدر الله الاجتماع ويرتفع الحجاب .فقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال :الدين النصيحة، قالوا :لمن يا رسول الله؟ قال :لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم .وأنت بلا شك من أئمة المسلمين، وقد قلدك الله هذا الأمر وأقامك نائبا فى بلاده، ومتحكما بما توفق إليه فى عباده .ووضع لك ميزانا مستقيما تقيمه فيهم، وأوضح لك محجة بيضاء تمشى عليها وتدعوهم إليها .على هذا الشرط ولاؤك وعليه بايعناك .فإن عدلت فلك ولهم، وإن جُرْت فلهم وعليك. فاحذر أن أراك غدا بين أئمة المسلمين من أخسر الناس أعمالا (الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وعم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) ولا يكون شكرك لما أنعم الله به عليك من استواء ملكك بكفران النعم وإظهار المعاصى، وتسليط النواب السوء بقوة سلطانك على الرعية الضعيفة -فإن الله أقوى منك- فيتحكمون فيهم بالجهالة والأغراض، وأنت المسئول عن ذلك .فيا هذا قد أحسن الله إليك، وخلَع خِلَع النيابة عليك؛ فأنت نائب الله فى خلقه، وظله الممدود فى أرضه، فانصف المظلوم من الظالم، ولا يغرَّنَّك أن الله وسَّع عليك سلطانك وسوَّى لك البلاد ومهدها مع إقامتك على المخالفة والجور والتعدى على الحقوق؛ فإن ذلك الاتساع مع بقائك على مثل هذه الصفات إمهال من الحق لا إهمال .وما بينك وبين أن تقف بأعمالك إلا بلوغ الأجل المسمى، وتصل إلى الدار التى سافر إليها آباؤك وأجدادك ولا تكن من النادمين، فإن الندم فى ذلك الوقت غير نافع« (٤/٦٠٤).

ورغم اللهجة الأبوية الناصحة يمكن أن يلاحظ القارئ شعورا بعدم الثقة من جانب ابن عربى فى كفاءة الحاكم من حيث تحقيق العدل بين الرعية .بل إن إشارة ابن عربى لنواب السوء الذين يُعَيِّنُهم الحكامُ فيظلمون الرعية إشارة كاشفة .وابن عربى فى بعض أبيات من الشعر ينعى على هذا الحاكم -وعلى أمثاله من الحكام- الانشغال بأمر امتلاء بيت المال فيقول :

كتبت كتابى والدموع تسيل	وما لى إلى ما أرتضيه سبيل
أريد أرى دين النبى محمد	يقام ودين المبطلين يزول
فلم أر إلا الزورَ يعلو وأهلُه	يعِزُّون والدين القويم ذليل
فيا عز دين الله سمعا لناصح	شفيقٍ ونُصَّاحُ الملوك قليل
وحاذر بتأليه الإله بطانة	تشير بأمر ما عليه دليل
لينمى بيت المال والبيت ساقط	فجد وتوكل فالإله كفيل

ومن الواضح أن الشيخ يشغله أمر المسلمين الذين يعانون ظلم حكامهم ومعاونيهم، ويعانون معاناة أشد من هزائمهم المتوالية رغم ما يفرض عليهم من ضرائب باسم تلك الحروب .ويمكن أن نتفهم أسلوب ابن عربى فى رسالته ليكاكووس، التى تتراوح لهجة الخطاب فيها بين الأسلوب الأبوى الناصح برقة، وبين الأسلوب العنيف أحيانا، حين نعلم أن كيكاووس كان أحد الحكام الذين حققوا بعض الانتصارات، خاصة انتصاره فى استرداد «أنطاكية» من يد «الروم» ولو لبعض الوقت .كان هذا هو الجزء الأول من الرسالة، الخاص بنصيحة الحاكم وحضِّه على تحقيق العدل فى حكمه.

ولكن حين يتصل الأمر بالصراع العسكرى بين المسلمين وغير المسلمين نجد أسلوب «ابن عربى» فى الرسالة نفسها يتخذ مسارا آخر .لا يحتمل ابن عربى رؤية «الزور وأهله يعزون» فى حين أن «الدين القويم ذليل»، وهو يحلم بأن يرى «دين النبى محمد يقام، ودين المبطلين يزول» .فى ظل تلك الظروف الحرجة يمكن أن نتفهم كيف يتحول «التسامح» إلى «تعصب»، وتسقط

«الروحانية» من برجها العاجى فى طين «الواقع». إنها الحرب، وما فيها من قتل للحياة والأحياء، للنضارة والحرية والعقل، فكيف يدافع عن الحياة أنصارُها وسط جثث القتلى ورائحة الدم فى كل مكان؟ هاهو شيخنا الأكبر يحرض كيكاووس على الانتقام من المواطنين، الذين ربما لا علاقة لهم بالحروب، وليس لهم فيها ناقة ولا جمل. لكن من يحمى الأبرياء حين تهب ريح التعصب، فتعصف بكل ما هو جـــمـــيل. ليس شيخنا فى النهاية إلا ابن عصره، حاول أن يحلق فوق عصره باستعادة ألق الروح فى صفائها المطلق فنجح على مستوى «التجربة الذاتية»، لكن «التجربة الذاتية» لم تنجح فى اختراق «الواقع». إن ابن عربى -مثله مثلنا جميعا- «ابن الوقت»، لا بالمعنى الصوفى الذى يجعل من مفهوم «الوقت» حالة من حالات النفس ومستوى من مستويات التجربة. إنه -مثلنا جميعا- ابن وقته الذى لم يصنعه، بل ولد فيه. يواصل ابن عربى رسالته منتقلا إلى قسمها الثانى:

«يا هذا ومن أشد ما يمر على الإسلام والمسلمين -وقليل ما هم- رفع النواقيس، والتظاهر بالكفر، وإعلاء كلمة الشرك ببلادك، ورفع الشروط التى اشترطها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه على أهل الذمة»[٣] على

(٣) وشروط عمر كم يوردها الشيخ تمنع أهل الذمة من الآتى :
- أن لا يحدثوا فى مدينتهم ولا حولها كنيسة ولا ديرا ولا قلّيّة ولا صومعة راهب، ولا يجددوا ما خرب منها،
- ولا يمنعون كنائسهم أن ينزلها أحد من المسلمين ثلاث ليال يطعمونهم،
- ولا يأوون جاسوسا، ولا يكتموا غشا للمسلمين،
- ولا يعلموا أولادهم القرآن،
- ولا يظهروا شركا، ولا يمنعوا ذوى أقربائهم من الإسلام إذا أرادوه [هل هذا ممكن وهم محرم عليهم تعلم القرآن؟)]
- وأن يوقروا المسلمين، وأن يقوموا لهم من مجالسهم إذا أرادوا الجلوس،
- ولا يتشبهوا بالمسلمين فى شىء من لباسهم فى قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر، ولا يتسمون بأسماء المسلمين، ولا يتكنوا بكناهم،
- ولا يركبوا سرجا، ولا يتقلدوا سيفا، وأن لا يتخذوا شيئا من سلاح،
- ولا ينقشوا خواتيمهم بالعربية
- ولا يبيعوا الخمور
- وأن يجزوا مقادم رءوسهم، وأن يلزموا زيهم حيث ما كانوا، وأن يشدوا الزنانير على أوساطهم،
- وألا يُظهروا صليبا، ولا شيئا من كتبهم فى طريق المسلمين، =

قدر ما يبدو من قسوة فى استدعاء ابن عربى لما أسماه «شروط عمر» بالنسبة لأهل الذمة -النصارى واليهود والصابئة والمجوس- فإن القارئ مطالب بأن يستعيد السياق :لا فقط سياق الصراع العسكرى الذى رفع شعار «الصليب» فى المشرق، ورفع شعار «الاسترداد الكاثوليكى» فى أسبانيا، بل عليه أن يقارن بين هذا الموقف وموقف «محاكم التفتيش»، والتى كانت قد بدأت نشاطها المحموم فى مطاردة المسلمين واليهود معا فى أسبانيا سنة ١٢٣٣، أى قبل خمسة عشر عاما من كتابة هذه الرسالة .ومن المؤكد أن المقارنة ستكون فى صالح موقف «الإسلام»، حيث لا نجد فى نصوص الإسلام التأسيسية إرغاما على اعتناق «الإسلام»، أو تخييرا بين «القتل» وبين الإسلام .فالمبدأ أنه «لا إكراه فى الدين» و«من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، أى أن الإنسان حر فى اختيار دينه .ومهما كانت قسوة ما يسميه ابن عربى «الشروط العمرية» من منظور عصر «الحرية الفردية» واحترام «حقوق الإنسان»، فإننا لا نجد فيها دعوة لتعذيب غير المسلمين لاستخراج اعترافات منهم بجرائم زائفة، كما نجد فى محاكم التفتيش.

ومن المؤكد أن احترام «الإسلام» للأديان السابقة عليه أمر لا خلاف عليه، فالإسلام فى النهاية ينسب نفسه إلى سلسلة الأديان «الإبراهيمية»، و«إسماعيل» جد العرب وجد «محمد» هو ابن «إبراهيم» .هذا اعتراف بالأنبياء والرسل جميعا وبالأديان التى أتوا بها من نفس المصدر الذى أتى منه الإسلام، وهو موقف لا مثيل له لا فى اليهودية التى تعتبر كلا من المسيحية والإسلام هرطقة وإلحادا، ولا فى المسيحية التى ظلت تنظر لنبى الإسلام بوصفه «المسيح الزائف» .بل إن الفاتيكان الذى اعترف بالإسلام دينا فى وثيقته الثانية فى الستينات لم تصدر

= ـ ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم، ولا يضربوا بالناقوس إلا ضربا خفيفا، ولا يرفعوا أصواتهم فى كنائسهم بالقراءة فى شىء فى حضرة المسلمين، ولا يخرجوا سَعَّايين، ولا يرفعوا مع أمواتهم أصواتهم، ولا يظهروا النيران معهم، ولا يشتروا من الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين .
فإن خالفوا شيئا مما شورطوا عليه فلا ذمة لهم، وقد حل للمسلمين منهم ما يحل من أهل المعاندة والشقاء .فهذا كتاب العادل عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال :لا تُبْنَى كنيسة فى الإسلام، ولا يجدد ما خرب منها .فتدبر كتابى تُرْشد إن شاء الله ما لزمت العمل به والسلام» (٤/٦٠٤ - ٦٠٥).

عنه أى وثيقة رسمية حتى الآن فيما أعلم تقرر أن «محمدا» عليه السلام نبى من الأنبياء .ولسنا هنا بصدد اتخاذ موقف دفاعى أو اعتذارى عن الإسلام أو عن الشيخ، بقدر ما نهدف إلى وضع ابن عربى فى سياق عصره بلا زيادة ولا نقصان .

وعلى القارئ أيضا أن يتذكر دائما أن ابن عربى كاتب الرسالة المشار إليها سالفا هو نفسه الذى يتسع قلبه لكل العقائد فى «ترجمان الأشواق»، فهل يمثل هذان الموقفان ـ المتناقضان ـ خللا فى بنية فكر ابن عربى، أم أن الخلل كامن فيمن يريد أن يقرأ كتابات الشيخ بعين واحدة :عين التجربة الروحية الكبرى خارج الزمان والمكان؟ من هنا حرصنا على أن ننظر للشيخ وحياته وتجاربه الروحية من جانبين :جانب التاريخ، بكل ما يتضمنه الوجود التاريخى من ارتباطات وانحيازات، بل ومعوقات، وجانب انطلاق الروح فى محاولتها للتحرر من أسر اللحظة التاريخية ومن قيود الزمان والمكان .فى محاولة النظر لتجربة ابن عربى من خلال جدلية العلاقة بين الروحى الكونى والتاريخى الثقافى لا نفعل أكثر من تطبيق منظور ابن عربى للوجود وللمعرفة وللإنسان .

إن لكل «موجود» ـ يقول الشيخ ـ خيط يربطه بالحق –الله عز وجل– وخيط يربطه بعلته المباشرة .الخيط الذى يربط الموجود بالحق هو الخيط الناظم للوجود بأسره من أعلاه إلى أدناه؛ فهو خط الحقيقة السارية فى الوجود. والخيط الذى يربط كل موجود من الموجودات بعلته وسببه هو الخيط النسبى الخاص بهذا الموجود وحده .ووحدة الوجود بالمعنى المشار إليه هنا وجه آخر لوحدة «الكلمة» التى يمثلها فلك النبوة من أوله إلى نهايته .وللكلمة كما للموجودات جانبان :جانب الإطلاق والشمول، وجانب التعين فى التاريخ والحدوث ـ إن كل الأنبياء فى نظر الشيخ –ومنهم «محمد» عليه السلام– يمثلون هذين الجانبين :الجانب الكونى الروحانى بوصفهم تجليات للكلمة الإلهية، والجانب التاريخى الزمانى بوصفهم رسلا مبلغين كلمة الله بلغتهم ومشرعين لأقوامهم .فى شخصية «آدم» مثلا هناك «الإنسان الكامل» صورة الله وصورة الكون معا، وهناك شخصية «آدم» التاريخى أبو البشر وأول الجنس، ذى الجسد

الطبيعى المكون من العناصر الأربعة الطبيعية .وفى شخصية «محمد» هناك «الحقيقة المحمدية» السارية فى الوجود بأسره، والتى تتجلى وجوديا ومعرفيا فى الأنبياء بدءا من آدم وتنتهى بظهور محمد «التاريخى» الذى ولد بمكة عام ٥٧٠م.

لتجربة ابن عربى بالمثل جانبان :جانب التجربة الروحية الكونية، وجانب التجربة التاريخية .ومن المنطقى أن نحلل خطابه المعبر عن تجربته الروحية من نفس المنظور الذى صاغه هو نفسه للحقيقة؛ فنرى فى تجربته بعدها الروحى الكونى، ولكن فى علاقته الجدلية مع تجربته ككائن تاريخى ثقافى، بل ككائن اجتماعى سياسى . أليس ذلك أقرب إلى طبيعة الأمور وأصوب من تجاهل الكائن التاريخى لحساب التجربة الروحية، التى مهما تعالت وسمت لا تستطيع كلية أن تغادر أرضها التى ترويها وتمنحها الاستمرار؟

٢ . -دار الإسلام ودار الكفر:

لن نفرض على تجربة الشيخ رؤيتنا نحن للواقع التاريخى الذى أنتج خطابه فى سياقه بقدر ما نريد أن نقرأ الواقع فى عيون الشيخ كما صاغه خطابه .ولقد أشرنا من قبل إلى حرص الشيخ على أن يذكر مشاهدته لعبور جيش الموحدين إلى الأندلس وهو بفاس سنة ٥٩١/١١٩٥ «لقتال العدو حين استفحل أمره على الإسلام» .وهى عبارة دالة على حالة من القلق تؤكدها العبارة التى تليها والتى تكشف العلاقة بين رحيل الشيخ عن الأندلس . أو عودته إليها ـ وبين هذا الصراع الذى كان دائرا بين المسلمين والملوك الكاثوليك .يقول الشيخ «ثم جزت إلى الأندلس إلى أن نصر الله جيش المسلمين وفتح به قلعة رباح والأركو وكركوى، وما انضاف إلى هذه القلاع من الولايات» (٢٤٢/٤) وهل لهذا الحرص على ذكر أسماء القلاع المحررة أو المفتوحة من الذاكرة بعد سنوات وسنوات، بالإضافة إلى الحرص على ذكر أنه عاد إلى الأندلس بعد مشاهدة عبور الجيش، سوى دلالة الانشغال العميق والاهتمام البالغ؟

فى نفس السياق، وربما وفق قانون التداعى، يذكر الشيخ فتح بيت المقدس سنة ٥٨٣/ ١١٨٧على يد الناصر صلاح الدين الأيوبى، رابطا بينهما عن طريق

التأويل العددى للحروف -ما يعرف بحساب الجُمَّل- وبين فتح مكة .لكن المثير للدهشة أن الآية القرآنية التى على أساس التأويل العددى لحروفها تم حساب سنة فتح مكة هى الآية الأولى من سورة الروم، والتى تشير إلى الصراع الذى كان دائرا بين «الروم» و«الفرس» فى القرن السابع الميلادى . وسنعود فى الفقرة التالية لدلالة هذا الربط بين «استرداد القدس» وبين «فتح مكة»، لنرى أن اهتمام شيخنا بالتاريخ يمثل جزءا حيويا من انشغاله بقضايا الواقع .لسنا بحاجة إلى ذكر أن الصراع بين «الروم» والمسلمين حول الأراضى المقدسة آنذاك -فيما عرف باسم الحروب الصليبية- كان فى العمق صراعا سياسيا استخدم «الدين» فيه سلاحا إيديولوجيا .وهو صراع لا يجب النظر إليه منعزلا عن الصراع فى الأندلس .

من شأن هذه الصراعات التى ترفع لافتات «الدين» أن ترفع حرارة التعصب ضد التسامح، وأن تستثير نعرات الانعزال والتقوقع الدينى والثقافى ضد الانفتاح الثقافى والدينى .فى هذا السياق تبرز مفاهيم التمييز بين «دار الإسلام» و«دار الحرب» أو «دار الكفر»، ويصبح السؤال : هل يجوز للمسلم الإقامة فى «دار الكفر» أم يجب عليه الهجرة . ويصبح السؤال أكثر تعقيدا إذا كانت الدار فى الأصل «دار إسلام» وقعت تحت حكم «الكفار» .فى الباب الأخير من كتاب «الفتوحات المكية» ـ الوصايا ـ يوصى ابن عربى المسلم «ألا يقيم بين أظهر الكفار؛ لأن فى ذلك إهانة لدين الإسلام، وإعلاء لكلمة الكفر على كلمة الله». وهذا يجعلنا نستعيد جوهر رسالته إلى «كيكاووس» التى حللناها فى الفقرة السابقة .من هنا نتفهم تحريم ابن عربى لا فقط أن يقيم المسلم بين أظهر الكفار، بل أن يزور المسلم «بيت المقدس» وهى فى أيدى الكفار .من الضرورى هنا بيان أن الفصل الأخير من الفتوحات -كما هو واضح من النص التالى- كتب قبل تحرير القدس سنة ٥٨٣، أى قبل رحيل ابن عربى إلى المشرق .يقول «ولهذا حجرنا فى هذا الزمان على الناس زيارة بيت المقدس والإقامة فيه لكونه بيد الكفار، فالولاية لهم والتحكم فى المسلمين، والمسلمون معهم على أسوا حال. نعوذ بالله من تحكم الأهواء .فالزائرون اليوم بيت المقدس والمقيمون فيه من

المسلمين هم الذين قال الله فيهم (ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) (٥٠٩/٤).

هل نصف ابن عربى بالتطرف؛ لأنه يحرم على المسلم الإقامة فى بيت المقدس حتى لو كانت مسقط رأسه؟ هل يتحتم على كل المسلمين الرحيل من ديارهم إذا وقعت بالاحتلال العسكرى فى يد عدوهم؟ قد نتفهم تحريم «الزيارة» للمقيم خارجها، وبيت المقدس كانت دائما مزارا للمسلمين عامة وللعلماء والمتصوفة بصفة خاصة. أما تحريم الإقامة فيها لمن هو من أهلها فهو يعطى انطباعا بأن ابن عربى يتخذ موقفا متشددا فيه الكثير من التطرف. إن هذا الحرص على التمييز بين الكفار والمسلمين من جهة، وهذا الحرص -من جهة أخرى- على تأكيد عدم جواز الإقامة فى دار الكفر، لا معنى له فى سياق الرؤية الصوفية المتسامحة ولا تفسير إلا بإدراك ضغط الواقع الذى يحاول بعض الباحثين التقليل من أثره فى تشكيل ملامح التجربة الروحية.

لكن علينا فى نفس الوقت أن نعيد تأكيد حقيقة أن الفتوى -إذا صح أن نعتبرها فتوى- أصدرها الشيخ سنة ٥٨٢ قبل رحيله من الأندلس وقبل أن تتعمق تجربته الروحية وتكتمل. لكننا سنواجه مرة أخرى بحقيقة مغايرة: أنه كتب رسالته إلى «كيكاووس» سنة ١٢٤٩/٦٠٩ وكانت تجربته قد اكتملت. ألا يؤكد هذا كله الحقيقة التى نحاول إبرازها، حقيقة أن الروح فى محاولتها السمو والارتفاع تظل فى حالة صراع مع واقعها الأرضى، فإذا كانت تنجح أحيانا فى التحليق عاليا فوق غيومه وأمطاره فإن هذا الواقع يصيبها فى أحيان أخرى بفتور لا يمكن إنكاره أو تجاهله؟

٣- معنى «الكفر»:

لكى نؤدى للشيخ حقه كاملا علينا - دون التقليل من شأن ضغوط الواقع- أن نلمس لحظات تحليقه الروحى فى نفس السياق؛ وذلك فى تحديده لمعانى «الكفر» و«الإيمان». الكفر بمعنى عدم الاعتراف بوجود إله للعالم لا وجود له فى الحقيقة عند شيخنا؛ إذ العالم كله من أعلاه إلى أدناه بمستوياته ومراتبه

المختلفة، من أرواح وعقول وأجسام فلكية وعناصر طبيعية، ليس سوى مظاهر ومجالى لحقيقة واحدة سارية فى أجزائه بنسب مختلفة :تلك هى الحقيقة الإلهية .الكفر بمعنى إنكار وجود البارى ليس إلا صفة عارضة ظهرت مع ظهور الشرائع السماوية على أيدى الرسل والأنبياء، فصدقهم البعض وكذّبهم البعض الأخر، فأُطلِق على المصدقين اسمُ «المؤمنين» وأطلق على «المكذبين» اسمُ الكفار .لولا نزول الشرائع وانقسام الناس بين مصدق ومكذب ما كان للكفر أن يظهر فى العالم.

لكن ظهور الكفر فى العالم لا ينفى حقيقة أن العالم كله مؤمن فى الباطن. فمنذ اللحظة التى أخذ الله فيها العهد على البشر وهم فى حالة «الذر»، أى وهم فى لحظة كونهم بذورا فى ظهر أبى البشر «آدم» أعلنت الذرارى إيمانها بربها حسب ما ورد فى القرآن الكريم : «وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين» (الأعراف ١٧٢/٧) فى هذه اللحظة الغائرة فى الأزل أقرَّ البشر جميعا بالربوبية لله، وكلهم ما يزالون على هذا الإقرار الأصلى منذ الأزل. وابن عربى فى شرحه للآية يميز تمييزا دالا فى صيغة السؤال؛ فالله –وفقا لفهم الشيخ - لم يسأل البشر فى تلك اللحظة عن وحدانيته، أى عن انفراده سبحانه بالربوبية، فلم يقل : ألست بواحد؟ والسبب فى أن صيغة السؤال اتخذت شكل «الست بربكم» بدلا من «ألست بواحد» –يشرح ابن عربى– أن الله سبحانه علم «أنه إذا أوجدهم أشرك بعضهم ووحد بعضهم واجتمعوا فى الإقرار بالربوبية» . (٢٧٥/٢) إذا كان كل البشر قد أقروا بالربوبية فإن الفارق بين الموحد والمشرك يكمن فى أن المشرك أضاف لله شريكا فى ربوبيته بينما الموحد آمن بإله واحد لا شريك له .المقصود بالمشركين فى مفهوم ابن عربى عبدة الأوثان والكواكب بصفة خاصة، هذا بالإضافة إلى من يعتقدون ألوهية المسيح ويعبدونه .المشركون هم باختصار كلُّ مَنْ سوى الموحدين، وهم الذين يؤمنون بإله واحد لا شريك له ولا ولد .وأيا كان ما يعبد المشركون أو أيا كان من يعبدون من حجارة أو كواكب أو أشخاص، فهم فى النهاية يؤمنون «أن هذا

الحجر أو هذا الكوكب أو ما كان من المخلوقات أنه إله» (السابق ص : ٢٧٤):
فهم فى الحقيقة - هؤلاء المشركون - يعبدون الله المتجلى فى الحجر أو الكوكب أو الشخص، فيكون خطؤهم فى هذه الحالة خطأ فى نسبة الألوهية نسبة مطلقة إلى من نسبوها إليه .والخطأ فى النسبة لا يمنع صحة الإيمان وصحة العبادة فى الباطن .أليس الله سبحانه هو القائل : «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» فكيف تكون عبادة لغيره؟

كل مخلوق فى الحقيقة لا يعبد إلا الله، علم ذلك من علمه وجهله من جهله. هذا يصح على القائلين بالتثليث من النصارى، كما يصح على الثنوية وعبدة الحجارة والكواكب والأشجار وعبدة الأسلاف .وماذا عن الملاحدة الذين يزعمون مطلق الكفر ويرفضون الانتماء إلى أى دين؟ وفقا لشيخنا الأكبر إن الإنسان -أى إنسان- لا بد أن يكون مؤمنا بشىء ما، بقيمة ما، أو بمذهب فكرى ما، وهذا يدخل فيه «الإلحاد» بوصفه موقفا فكريا .هذا الإيمان بموضوع أو فكرة أو مذهب أو مبدأ ليس فى باطنه العميق إلا إيمانا بمجلى من مجالى الحقيقة الإلهية المطلقة .وهكذا يكون العالم كله- طبقا لشيخنا- مؤمنا .إن الله ما خلق الجن والإنس إلا لعبادته، هكذا قُدِّر الأمرُ منذ الأزل، وهكذا هو الأمر .أليس الله هو القائل أيضا : «وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم»؟ أليس التسبيح عبادة بما هو فى جوهره تمجيد للخالق؟ إلا يؤكد ذلك كله ما يقوله الشيخ من أن عبادة الله سارية فى الموجودات كلها «فإن كل جزء من العالم مسبح لله تعالى من كافر وغير كافر؛ فإن أعضاء الكافر كلها مسبحة لله .ولهذا يشهد عليه يوم القيامة جلده وسمعه وبصره ويده ورجله (هنا يشير ابن عربى إلى آيات قرآنية عديدة ٢٤ : ٢٤، ٣٦ ، ٦٥ ، ٤١ : ٢١ على سبيل المثال) غير أن العالم لا يفقهون هذا التسبيح وسريان هذه العبادة فى الموجودات.» (السابق ص:٢٧٥).

الكفر والإيمان إذن مصطلحات ومفاهيم عارضة، والتقسيم إلى كفار ومؤمنين منشؤه نزول الشرائع التى قسمت الناس وفقا لتصديقهم -أو لتكذيبهم- لرسل الله .أما الحقيقة الوجودية فإن الكون كله مطيع لله بالفطرة، والمخلوقات كلها

مسبحة وعابدة بالطبيعة، والبشر كلهم مؤمنون بالعهد الأصلى فى لحظة «الذر» الأولية والأزلية .وفى التقسيم الوضعى، فالناس كلهم مؤمنون إما بالظاهر والباطن معا -وهؤلاء هم الموحدون - أو مؤمنون بالظاهر دون الباطن -وهؤلاء هم المنافقون- أو مؤمنون بالباطن دون الظاهر، وهم من يطلق عليهم اسم «الكافرون».

٣ ـ نصر الله للمؤمنين

هذا التصور للإيمان والكفر يجعل من السهل على ابن عربى أن يتقبل الواقع الذى فيه ينهزم المؤمنون وينتصر الكافرون، كما يمكِّنه بالمثل أن يقدم تفسيرا دينيا مقنعا لهذا الواقع الذى يبدو -ظاهريا- مخالفا للسنن الإلهية فى وعد الله بنصرة «المؤمنين» وإلحاق الهزيمة بالكافرين .أليس الله هو القائل :«وكان حقا علينا نصر المؤمنين»؟ فما بال المؤمنون يعانون الهزائم المتوالية وينعم الكفار بانتصارات متتالية عليهم؟ التمييز بين «المؤمن» و«الموحد» وإطلاق صفة «الإيمان» لتشمل كل البشر - شاءوا أم أبوا، وعوا ذلك أو لم يعوا- يُمكِّن ابن عربى من مدٍّ مفهوم تولى الله سبحانه للمؤمنين لكى يشمل كل البشر .وإذا كان البشر كلهم مؤمنين، فكلهم «أولياء الله» من جهة، وكلهم منصورون من الله من جهة أخرى .أليس الله القائل: «وكان حقا علينا نصر المؤمنين» هو أيضا القائل : «الله ولى الذين آمنوا»؟

إذا كان الأمر كذلك لا بد أن يكون معيار النصر والهزيمة معيارا لا يتعلق بموضوع الإيمان بقدر ما يتعلق بمستوى الصدق فى هذا الإيمان .يتحقق الانتصار إذن -أو بالأحرى يتحقق وعد الله بنصر المؤمنين - وفقا لمستوى قوة الصدق فى الإيمان .أما إذا كان مستوى صدق الإيمان ضعيفا تحل الهزيمة، أيا كان موضوع الإيمان .من المنطقى فى هذا التصنيف أنه إذا تعادلت درجتا الصدق عند الفريقين المتحاربين يكون فريق «المؤمنين/ الموحدين» أحق بنصر الله من فريق «المؤمنين/النصارى أو المشركين» .لكن التوحيد وحده - دون صدق- لا يحقق النصر .ألم يهزم المسلمون الأوائل فى بعض الوقائع ضد المشركين من أهل مكة بسبب الغرور والإعجاب بالكثرة؟ (القرآن ٩ : ٢٥).

يريد الشيخ أن يقول إن صدق الإيمان فى قلب المؤمن، والإصرار النابع من هذا الصدق، أكثر جدوى فى تحقيق النصر من محتوى الإيمان، أى من صدقه المعرفى .إن النصر يحققه البشر بصدقهم، وتولى الله للبشر ونصره لهم يتعلق بدرجة صدقهم؛ لأن كل صور «الإيمان» تجد لها انتماء فى التجليات الإلهية .إن هزيمة المسلمين فى حروبهم ضد «الروم» فى المشرق وضد الملوك الكاثوليك فى إسبانيا تجد تفسيرها فى ضعف الهمم النابع من ضعف الإيمان .لو عدنا لرسالة الشيخ إلى «كيكاووس» لوجدنا إلماحا إلى هذا البعد فى نقده لحكام المسلمين بسبب انشغالهم بجمع المال وعدم محاسبتهم لنوابهم الذين يعيثون فى الأرض فسادا ويظلمون الناس.

يكاد ابن عربى أن يقول تفسيرا لهزائم المسلمين فى الحاضر وفى الماضى على السواء :إن الله سبحانه وتعالى لا يتعصب، فالعالم كله مؤمن به، والعالم كله تحت جناح رحمته الشاملة وعدله المطلق .هكذا يمد الشيخ مفهوم «الولاية الإلهية» ليشمل الجميع، والمقصود هنا الولاية العامة لا الخاصة بالأولياء من الأقطاب والأبدال والأوتاد الخ . «الولاية نعت إلهى ... ولما كان هذا النعت للإله كان عام التعلق .وهكذا كل نعت إلهى لابد أن يكون عام التعلق، وإن لم يكن كذلك فليس بنعت إلهى ... ولما كان نعتا إلهيا سرى فى كل ما يُنسَب إليه إلهية) أى ما ينسب إليه وصف إلهى (مما ليس به .ولكن لما تقرر فى نفس المشرك أن هذا الحجر أو هذا الكوكب أو ما كان من المخلوقات أنه إله –وهو مقام محترم لذاته– تعيَّن على المشرك احترام ذلك المنسوب إليه (الألوهية)؛ لكون المشرك يعتقد أن تلك النسبة إليه صحيحة ولها وجه عام .ولما علم الله سبحانه أن المشرك ما احترم ذلك المخلوق إلا لكونه إلها –فى زعمه– نظر الحق إليه ... فإذا وفى بما يجب عليه لتلك النسبة من الحق والحُرمة وكان أشد احتراما لها من الموحِّد، وتراءى الجمعان (التقى الجيشان) كانت الغلبة للمشرك على الموحِّد، إذ كان معه النصر الإلهى لقيامه بما يجب عليه من الاحترام لله وإن أخطأ فى النسبة .وقامت الغفلة والتفريط فى حق الموحد فخُذِل ولم تتعلق به الولاية .فأى شخص صدق فى احترام الألوهية واستحضرها . وإن أخطأ فى النسبة ولكن هى مشهوده– كان النصر الإلهى معه (وذلك) غيرةً على المقام

الإلهى؛ فإنه العزيز الذى لا يُغلب .فما جعل نصره واجبا عليه للموحد، وإنما جعله للمؤمن بما ينبغى للألوهية من الحرمة ... إن الموحد إذا أخلص فى إيمانه ثبت نصره على قرنه بلا شك .فإذا طرأ عليه خلل ولم يكن مصمت الإيمان خذله الحق وما وجد فى نفسه قوة يقف بها لعدوه من أجل ذلك الخلل فانهزم» (٢/٢٧٤ ـ ٢٧٥).

عزيز على ابن عربى أن يسمى هزائم المسلمين باسمها الصحيح، فيكتفى أن يسميها «خذلانا»، وذلك رغم تحليله المسهب لمفهوم «الولاية» و«الإيمان» وتعلقهما بالألوهية السارية فى الكون كله .إن الإطار النظرى العرفانى المحكم البناء يظل غير قادر على إقناع الشيخ باحتمال الواقع، إن شيئا ما هنا عصى على الهضم، الهزيمة التى يكاد الشيخ يراها ماثلة فى كل شىء .يصر الشيخ على أن يضمن خطابه رسالة لمعاصريه :إن للخذلان الذى تعانونه أسبابا، إنه خذلان لكم وليس نصرا لأعدائكم .من هنا رسائله الموجهة إلى الحكام لعلهم يتعظون من غفلتهم التى تسبب لهم الخذلان، وتتسبب فى إذلال «الدين القويم» .إن خطاب ابن عربى موزع بين صفاء فكره وتعالى تجربته الروحية وبين تجربة زمانه وانتمائه الثقافى والحضارى والدينى .ومن منا لا يعجز فى كثير من الأحيان عن حل تلك التعارضات بين سمو خبرة الروح وزمانية الوجود الإنسانى لقد كان ابن عربى يحلم - وهذا حقه - بأن يرى «دين النبى محمد يقام، ودين المبطلين يزول».

٤ . التاريخ من أفق الحاضر:

والآن نطرح تساؤلنا المؤجل :ما الذى يربط بين فتح مكة فى القرن السابع الميلادى واستعادة القدس -أو فتحها- من الروم بفضل صلاح الدين الأيوبى فى القرن الثانى عشر؟ ما الذى يربط الحاضر بالماضى فى نسيج واحد فى وعى الشيخ أو فى لا وعيه؟ كثيرا ما يعود ابن عربى لينبش - بطريقة رمزية شاعرية- فى بعض أحداث الماضى السياسى الإسلامى مستثيرا دلالات بعينها جديرة بالتأمل .وتساؤلنا هنا :هل ثم علاقة ما تربط بين هذه الإثارات وبين وقائع بعينها فى التاريخ العينى الذى كان الشيخ شاهدا عليه؟ ربما لا نستطيع أن نقدم إجابة

عن مثل هذا السؤال، لكنا نرى أن من واجبنا إثارته فى هذا الفصل عن القيود والضغوط الزمانية والمكانية .فالواقع الذى نعيشه جميعا يتضمن التاريخ جزءا جوهريا من مكوناته، لكنه التاريخ منظورا إليه بعيون الحاضر، الذى ليس بدوره سوى استمرارية ما للماضى وانقطاعا عنه فى نفس الوقت .

نحلل هنا نصا نرى أنه نص هام؛ لأنه يكشف لنا عن انخراط الشيخ انخراطا غير مباشر كما قلنا فى إعادة رسم خارطة الماضى .كيف؟ لنتأمل القصة التى يحكيها الشيخ ونحلل عناصرها لعلنا نصل إلى دلالتها ومغزاها .القصة أن رجلا من دمشق اسمه «يحيى بن الأخفش»، وهو فى الأصل من أهل مراكش، يصفه ابن عربى بأنه من أهل «العشق والأدب والدين»، كتب هذا الرجل رسالة للشيخ، الذى كان يعيش فى دمشق آنذاك أيضا، يخبره فيها برؤيا شاهد فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم يقف بمقصورة الخطابة فى جامع دمشق .فى الرسالة التى يقص علينا ابن عربى تفاصيلها فى كتاب الفتوحات المكية (٢٩٧/١ - ٢٩٨) يحدد «يحيى بن الأخفش» هذا موقع «مقصورة الخطابة» بأنها تقع إلى جانب «خزانة المصحف» المنسوب إلى «عثمان بن عفان» رضى الله عنه .

فى المشهد يقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مقصورة الخطابة والناس - وبينهم «يحيى بن الأخفش» كاتب الرسالة وصاحب الرؤيا- يهرعون إليه ويدخلون عليه لمبايعته .يظل صاحب الرؤيا وكاتب الرسالة «واقفا حتى خفّ الناس»، ويحكى فى رسالته : «فدخلت عليه وأخذت يده» وهنا يبدأ النبى صلى الله عليه وسلم حديثا مع «يحيى» هذا، يكون «ابن عربى» محوره وبؤرته .

يسأل الرسول يحيى : هل تعرف محمدا؟

يجيب يحيى متسائلا :يا رسول الله من محمد؟

الرسول : ابن عربى

يحيى : نعم أعرفه

الرســـول :قل له يقول لك رسول الله صلى الله عليه وسلم : «انهض إلى مـــا أُمِرت به.» واصحبه فإنك منتفع بصحبته .وقل له : يقول لك رسول الله صلى الله عليه وسلم : «امتدح الأنصار، ولتعين منهم سعد بن عبادة ولابد.»

ويواصل«يحيى بن الأخفش» فى رسالته لابن عربى حكاية ما شاهده فى الرؤيا قائلا إن الرسول استدعى الشاعر «حسان بن ثابت» وقال له :يا حســـان حفِّظه . يقصد يحيى بن الأخفش- بيتا)من الشعر (يوصله لمحمد بن عربى يبنى عليه وينسج على منواله فى العـــروض والروى .فيلتفت »حسان بن ثابت« إلى «يحيى بن الأخفش» ممتثلا لأمر رسول الله ويقول :«خذ إليك»، وينشده البيت الشعرى:

شـغف السـهـاد بمـقلتى ومـزارى فـعلى الدمـوع مُعَوَّلى ومـشـارى

ومازال «حسان» يردد البيت حتى حفظه «يحيى».

يواصل «يحيى بن الأخفش» فى رسالته فيقول إن الرسول قال له : اكتبه (=أى المديح الذى ينظمه ابن عربى فى الأنصار) بخط بيِّن، واحمله ليلة الخميس إلى تربة كذا يسمونها «قبر الست» فستجد عندها شخصا اسمه «حامد»، فادفع إليه المديح.

هنا تنتهى الرسالة التى أرسلها يحيى بن الأخفش للشيخ محيى الدين يروى فيها رؤياه التى رأى فيها النبى فى جامع دمشق والحديث الذى دار بينه وبين الرسـول حول ابن عربى وضرورة أن يكتب قصيدة فى مدح الأنصار، لا بد أن يذكر فيها اسم «سعد بن عبادة» تحديدا، هذا بالإضافة إلى طلب النبى من «حسان بن ثابت» شاعره أن ينظم بيتا يكون بمثابة نموذج ينسج ابن عربى على منواله قصيدته .وتنتهى الرسالة بأن يأمر النبى «يحيى» أن يأخذ قصيدة ابن عربى بعد أن يكتبها بخط بيِّن ويحملها إلى مكان يُسمى «قبر الست» حيث يجد شخصا اسمه «حامد» يدفع القصيدة إليه.

يواصل ابن عربى سرد الحكاية قائلا: «فلما أخبرنى الرائى وفَّقَه الله عملت له القصيدة من وقتى من غير فكر ولا روية ولا تثبط، ودفعت القصيدة إليه»

وتنتهى القصة برسالة أخرى يتلقاها ابن عربى من «يحيى بن الأخفش» ينبئه فيها بما وقع بعد أن تسلم منه القصيدة : «لما جئت قبر الست ووصلت إليه بعد العشاء الآخرة رأيت رجلا عند القبر فقال لى ابتداء : أنت يحيى الذى جاء من عند فلان («وسمانى» هكذا يتدخل ابن عربى فى السرد شارحا) فقال له يحيى: نعم، فعاد الشخص وسأل يحيى :فأين هى القصيدة التى مدح بها الأنصار عن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم .قال يحيى :هى عندى «فناولته إياها فقرَّب من الشمعة ليقرأ القصيدة فلم أره يخبر ذلك الخط، فقلت له :أتأذنى أن أُنشدك إياها؟ فقال :نعم فأنشدته إياها».

ما يهمنا فى هذه القصة المليئة بالرموز الغامضة والدلالات الثرية التى يصعب الإحاطة بها هنا هو الدلالة السياسية لطلب النبى من ابن عربى –عن طريق وسيط هو «يحيى بن الأخفش» الذى لا يذكر ابن عربى عنه شيئا سوى تلك الجملة القصيرة أنه كان من أهل مراكش، يعيش فى دمشق، وهو من أهل «العشق والأدب والدين» - أن يكتب قصيدة فى مدح الأنصار .مـــا دلالة هذا التكليف؟ وما علاقته بكون ابن عربى ينتمى عرقيا إلى قبيلة طىء اليمنية، الأصل العرقى لقبائل الأنصار فى يثرب؟ ولماذا بالتحديد يتضمن الطلب النص على ذكر اسم «سعد بن عبادة» فى القصيدة؟ .هذا فضلا عن كتابة القصيدة بخط بيِّن لشخص اسمه حامد، لا يجيد قراءة الخط الذى كتبت به القصيدة، الأمر الذى يعنى أنه ليس من أهل الإقليم، وربما ليس من أهل العصر، فيحتاج ليقرأها له «يحيى» .وتساؤلات أخرى كثيرة تتعلق بطبيعة المكان الذى تحمل القصيدة إليه، المقابر و«قبر الست» تحديدا .

فى كل هذا السرد لم يفعل ابن عربى سوى كتابة القصيدة على صورة البيت الذى نظمه «حسان بن ثابت» شاعر النبى، وهو أيضا من الأنصار . ربما نكتفى هنا بالتعليق على الجزئية الخاصة بدلالة النص على ذكر اسم «سعد بن عبادة» فى القصيدة .فسعد بن عبادة من الشخصيات التاريخية الهامة التى قدمت دعما أدبيا وماليا وعسكريا لا يستهان به فى سبيل الدعوة الإسلامية، خاصة بعد هجرة المسلمين الأوائل إلى يثرب .ولم يتوقف دعمه أو دعم قبيلته بعد فتح مكة،

بل إن هذا الدعم أتاح له مكانة متميزة فى المدينة نفسها، خاصة بعد ضعف أسهم «عبد الله بن أبى» زعيم الخزرج بسبب «نفاقه» المعروف[٤]

لكن سمعة «سعد بن عبادة» أصابها تشويه متعمد فى المصادر المتأخرة نتيجة لموقفه فى النقاش الذى دار فى «سقيفة» قومه «بنى ساعدة» عشية وفاة النبى، حيث اجتمع «الأنصار» لمناقشة مسألة «الخلافة» وكان «سعد» أهم مرشحى الأنصار، لولا تدخل «أبو بكر» و«عمر» فتم انتخاب «أبى بكر» وأذعن الأنصار .واختفى «سعد» من الحياة العامة، ومات فى سوريا بعد سنتين .هل نلمس فى النص السابق محاولة لإعادة الاعتبار لشخصية «سعد بن عبادة» بالنص على ضرورة ذكر اسمه فى قصيدة مدح الأنصار التى أمر الرسول نفسه ابن عربى بكتابتها؟

ولكن لماذا الوسائط؟ نفهم أهمية أن تكون القصيدة المقترحة على غرار بيت من الشعر ينظمه شاعر الأنصار الذى تخصص فى مدح النبى؛ لأن ذلك من شأنه أن يعطى للمديح طابعا مستمدا من حقيقة أن شعر «حسان» مؤيد بروح القدس، وهو «جبريل» ناقل الوحى إلى محمد .ولعل السؤال الأهم :هو لماذا الانشغال بالماضى وما علاقته بالحاضر .أسئلة كثيرة نعجز عن الإجابة عليها. ويكفى أن يكون ما نريد تأكيده قد صار واضحا رغم حرصنا على نفى أى ادعاء بأننا نريد سجن خطاب ابن عربى فى إطار زمانه ومكانه بالمعنى البيئى أو الزمانى الضيق .كل ما نريد تأكيده أن عظمة المفكر –أى مفكر– تكمن فى هذا التوتر الخلاق بين مخاطبة زمانه، وبين التشوف لمخاطبة المستقبل، لكن هل يمكن مخاطبة المستقبل إلا باللغة التى يمكن للحاضر استيعابها وهضمها.

إن إعادة الاعتبار لشخصية «سعد بن عبادة» الأنصارى، بالحرص على ذكر اسمه فى قصيدة يُمدح فيها الأنصار، محاولة رمزية من ابن عربى لتقديم قراءة للتاريخ .وهذه المحاولة تتعلق بمسألة الخلافات المبكرة حول مشكل من يخلف الرسول . لم يكن خلاف «سقيفة بنى ساعده»، الذى كان بطله «سعد بن عبادة»،

---

(٤) انظر مقالة مونتجمرى وات عنه فى دائرة المعارف الإسلامية، ط٢، دار بريل، ليدن، المجلد ٨، ص: ٦٩٨.

والذى انتهى باختيار «أبى بكر» خليفة، هو الخلاف الوحيد .ففى المصادر التاريخية ـ شيعية وسنية على السواء ـ أن «عليا بن أبى طالب» ـ ابن عم الرسول وزوج ابنته «فاطمة» ـ لم يحضر هذا الاجتماع؛ لأنه كان مشغولا بإجراءات دفن الجثمان الشريف .وتنص هذه المصادر على أنه لم يكن راضيا عن النتيجة التى أسفر عنها اجتماع السقيفة . كان يرى نفسه أحق بخلافة الرسول فى تولى أمور المسلمين لأسباب عديدة، ولهذا تأخر فى مبايعة «أبى بكر» فترة يختلف المؤرخون فى تحديدها.

لقد ظل أمر الخلافة موضوعا خلافيا بين المسلمين خاصة فى سياق الحرب الأهلية التى نشبت عقب تولى «على بن أبى طالب» الخلافة بعد مقتل الخليفة الثالث «عثمان بن عفان» .فى سياق تلك الحرب الأهلية –التى أطلق عليها اسم حروب «الفتنة» – تباينت الآراء والاتجاهات وتشعبت الأفكار، وكان هذا كله تمهيدا لميلاد «علم الكلام» على أرض الاختلافات السياسية؛ وبالتالى صارت قضية «الخلافة» أو «الإمامة» من قضاياه الأساسية .المعسكران الأساسيان هما الشيعة والسنة، ويتلخص الخلاف بينهما فى تحديد معيار اختيار الخليفة، ففى حين يقوم منطق الشيعة على ضرورة أن يكون «الخليفة» من أهل بيت النبوة، يكتفى «السنة» بأن يكون الخليفة من قبيلة «قريش» .لكن السؤال الذى كان محور نقاش فى أتون الصراع الذى استمر بين «السنة» و«الشيعة» كان يتمحور حول مدى مشروعية خلافة كل من «أبى بكر» و«عمر» .من منظور السنة لا إشكال فى مشروعية الخلافة، إذ مدار الاختيار هو «إجماع أهل الحل والعقد»، وهو متحقق فى الحالتين .أما الشيعة الأوائل فقد كان رأيهم أن كلا من «أبى بكر» و«عمر» يعدان مغتصبين لحق «على بن أبى طالب» .

وككل خلاف يستعر فى أتون الصراع العسكرى ثم تهدأ حدته تدريجيا، عدَّل الشيعة من موقفهم من الخليفتين الأول والثانى، رغم إصرارهم على أن «عليا» كان هو الأكثر استحقاقا لها . طور الشيعة نظرية فحواها أنه من الجائز أن يتولى «الإمامة» أو «الخلافة» من هو أقل استحقاقا وفضلا مع وجود الأكثر استحقاقا والأفضل .تلك هى نظرية «جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل».

ابن عربى ليس شيعيا بالمعنى الاصطلاحى المذهبى للتشيع، لكن العلاقة بين التصوف والتشيع فكريا وتاريخيا أمر تعرض له بالشرح والتفسير باحثون كثيرون، لعل «هنرى كوربان» -الذى استشهدنا به أكثر من مرة فى هذا الفصل- من أشهرهم.

ابن عربى يصوغ قضية تأخر الأفضل وتقدم الأقل فضلا فى تولى الخلافة من خلال مفهوم عرفانى فحواه أن الأولية والآخرية مفاهيم نسبية؛ لأن «الزمان» نفسه مفهوم نسبى مرتبط بعالمنا هذا، عالم الاستحالة والتكوين وفقا لحركة الأفلاك وتأثيراتها .فإذا كان «الأفضل» من الخلفاء -وهو على بن أبى طالب- قد تأخر زمان توليه الخلافة، فذلك حكم «الزمان» ليس إلا .أى أن هذا التأخر فى «الزمان» لا يقلل من شأن أفضليته ولا ينفيها .صحيح أن الخلفاء الأربعة كلهم مؤهلون للتقدم والخلافة، لكن ترتيب توليهم لا يعكس أفضلية بقدر ما هو حكم الزمان والآجال: «فلما كان فى علم الله أن أبا بكر يموت قبل عمر، وعمر يموت قبل عثمان، وعثمان يموت قبل على -رضى الله عنهم جميعا- ... جعل الله خلافة الجماعة كما وقع؛ فتقدَّم من عَلِم أن أجله يسبق أجل غيره من هؤلاء الأربعة .فما قدَّم منهم من قدم لكونه أكثر أهلية من المتأخر عنهم فى نظرنا فإنه ما بقى إلا حكم الآجال والعناية». (٤/٣٢٨).

٥ - السلطان والقرآن، جدلية السيف والعرفان:

كان هذا زمان الخير، زمان الصحابة من المهاجرين والأنصار، وزمان الخلفاء الراشدين، زمان القرون الأولى التى هى خير القرون .إذا كان الشيخ قد انخرط بطريقة رمزية فى النقاش القديم فانخراطه فى شأن زمانه لا يجوز أن يكون أمرا فى حاجة لإثبات .يقول الشيخ فى «عنقاء مغرب» ما نصه: «وذلك زمان الفتن، وحلول البلايا والمحن» (ص: ٢٢) ليس من المستغرب إذن أن يحدد زمان ظهور المهدى المُنتَظَر بأنه القرن السابع الهجرى «القرن الرابع اللاحق بالقرون الثلاثة الماضية :قرن الرسول صلى الله عليه وسلم -وهو قرن الصحابة- ثم الذى يليه ثم الذى يلى الثانى» (وهى خير القرون حسب رواية

تُنسب فى كتب الحديث للرسول) (الفتوحات ٣٦٥/٣) وبين القرون الثلاثة الأولى والقرن السابع -يقول ابن عربى- «حدثت أمور، وانتشرت أهواء، وسُفِكَت دماء، وغارت الذئاب فى البلاد، وكَثُر الفساد إلى أن طمَّ الجور وطما سيلُه، وأدبر نهار العدل بالظلم حين أقبل ليله» (السابق) . ومن الطبيعى والأمر كذلك أن يكون خروج الخليفة المهدى فى هذا القرن السابع -عصر ابن عربى- ليحقق الأهداف الثلاثة التى رأينا أنها كانت شاغل ابن عربى، والتى يمكن تلخيصها على النحو التالى:

١ ـ تحقيق العدل فى الأرض بعد أن امتلأت بالظلم والجور.

٢ ـ أن يقيم دين الله فى الأرض بعد أن ارتفعت أديان الزور فى كل مكان.

٣ ـ أن يرفع الخلاف بين المسلمين فى المذاهب ويقر دين الله الصحيح كما كان عليه أيام الرسول .

٤ ـ أن يحقق الانتصار الذى عجز المسلمون عن تحقيقه فى صراعهم ضد أعدائهم.

هكذا يكون خروج المهدى المنتظر «وقد امتلأت الأرض جورا وظلما فيملؤها قسطا وعدلا ... يخرج على فترة من الدين، يزع اللهُ به ما لا يزع بالقرآن .... يمشى النصر بين يديه ... يقفو أثر رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخطئ .له مَلَك يسدده من حيث لا يراه .يحمل الكلَّ ويُقوِّى الضعيف ويعين على نوائب الحق (وهى صفات نبوية وردت فى حديث «خديجة» زوجة محمد الأولى له حين فاجأه الوحى فاضطرب، وكانت تحاول طمأنته) يفعل ما يقول ويقول ما يفعل ويعلم ما يشهد ... يبيد الظلم وأهله، يقيم الدين وينفخ بالروح فى الإسلام، يعزُّ الإسلامُ به بعد ذُلِّه، ويحيى بعد موته .يضع الجزية، ويدعو إلى الله بالسيف ما كان :فمن أبى قتله فلا يبقى إلا الدين الخالص.» (السابق : ص: ٣٦٤).

رغم أن مفهوم «المهدى المنتظر»، الذى يظهر فيملأ الأرض قسطا وعدلا بعد أن امتلأت جورا وظلما، ليس من إبداع ابن عربى فالجدير بالالتفات أن ابن عربى يحدد زمن مجيئه بالقرن السابع معتمدا فى ذلك على تصوير عصره بأنه

العصر الذى «ذل» فيه الإسلام بعد «عز» و«خسر» بعد «انتصار». لا يمكن لدارس ابن عربى أن يتجاهل هذا البعد الواضح فى الكيفية التى يوظف بها الشيخ مفاهيم مستقرة فى التراث السابق عليه ليخاطب مشكلات عصره.

لكن من هو المهدى المنتظر؟ ولماذا يحتاج الزمان إليه رغم وجود «خاتم الولاية المحمدية الخاصة»، الذى هو ابن عربى نفسه؟ تلك أسئلة لم تشغل الباحثين فيما أعلم لتركيزهم على المفاهيم الروحية والصوفية والفلسفية فى خطاب ابن عربى وإهمال - أو التقليل من شأن- الإشارات المتناثرة هنا وهناك فى ثنايا هذا الخطاب، والتى تحيل إلى هموم العصر والزمان. فى زمان ابن عربى يظهر هو «خاتم الولاية المحمدية الخاصة»، ويظهر «المهدى المنتظر»، فيحقق العدل وينصر الدين بالسيف، ويفتح القسطنطينية. ولكن تنقلب الموازين مرة أخرى فيظهر «الدجال» الذى سيقتل «المهدى»، وينشر الفساد فى الأرض. وأخير ينزل من السماء «عيسى بن مريم»، فيقتل «الدجال» ويعيد العدل فى الأرض ويحكم وفقا لشريعة محمد لا وفقا لشريعته هو؛ إذ أن نزوله - هكذا فى آخر الزمان- إنما من حقيقة كونه «خاتم الولاية العامة». إن الوصف الذى يقدمه ابن عربى لنهاية العالم فى زمانه يدفعنا للتساؤل لماذا هذا التحديد؟

فمن هو «المهدى المنتظر»؟ أنه خليفة «من عترة رسول الله صلى الله عليه وسلم من ولد فاطمة، جدُّه الحسن بن على، يواطئ اسمه اسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الخَلْق -بفتح الخاء- وينزل عنه فى الخُلُق ... وهو أجلى الجبهة أقنى الأنف. أسعد الناس به أهل الكوفة، يقسم المال بالسوية ويعدل فى الرعية ويفصل فى القضية ... يُظهر من الدين ما هو عليه الدين فى نفسه ما لو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لحكم به. يرفع المذاهب من الأرض فلا يبقى إلا الدين الخالص... يفرح به عامة المسلمين أكثر من خاصتهم، يبايعه العارفون بالله من أهل الحقائق عن شهود وكشف وتعريف إلهى. له رجال إلهيون يقيمون دعوته وينصرونه هم الوزراء يحملون أثقال المملكة ويعينونه على ما قلده الله .... (وهم) طائفة خبأهم الله له فى مكنون غيبه أطلعهم كشفا وشهودا على

الحقائق وما هو الأمر عليه فى عباده ... وهم من الأعاجم ما فيهم عربى، ولكن لا يتكلمون إلا بالعربية .لهم حافظ ليس من جنسهم ما عصى الله قط، وهو أخص الوزراء وأفضل الأمناء» (٣/٣٦٤ - ٣٦٥).

من الواضح أن «المهدى» ـ وفقا لوصف ابن عربى- شخصية من أهل بيت النبى، يكاد ابن عربى يحدد الملامح ويشير إلى الاسم .لكن مما هو جدير بالالتفات أن الدين الذى سيظهره المهدى هو الدين «فى نفسه» كما أظهره الرسول، دين لا خلاف فيه ولا مذاهب، وهو دين أقرب إلى الدين الذى يبشر به ابن عربى نفسه .يقوى هذا الاستنتاج أن الله يُقَيِّض للمهدى وزراء «إلهيون»، أى صنف من الرجال العارفين بالله، وهم «أهل الحقائق» الذين سيبايعونه عن «شهود وكشف وتعريف إلهى». العامة يفرحون به أكثر من الخاصة، وهى إشارة واضحة من ابن عربى لحاجة العامة لمن يحقق لهم العدل .لكن أكثر الناس فرحا به وسعادة هم أهل الكوفة، والإشارة أيضا واضحة للشيعة، واختصاص أهل الكوفة بالذكر إشارة واضحة لأحداث تاريخية دامية عانى منها الشيعة، لعل مقتل الحسين فى «كربلاء» أبرز تلك الأحداث الدامية، وهو حدث تتجدد ذكراه كل عام فى وعى الشيعة حتى الآن .

لكن مما هو جدير بالملاحظة كذلك أن «المهدى» ينتسب للرسول بنسب «الدم» ويشبهه فى «الشكل» الخارجى دون أوصافه «الخُلُقية»، فما معنى هذا؟ معناه أن «خاتم الولاية المحمدية»، الذى هو ابن عربى نفسه، هو وحده الحامل للصفات الخُلُقية إلى جانب حمله لنفس الاسم، بالإضافة إلى انتمائه العربى. ولعل أخص وزراء المهدى الذى «ما عصى الله قط»، والوحيد الذى ينتمى دون الوزراء جميعا للجنس العربى، أن يكون «ابن عربى» نفسه[٥] ولعل تركيز أعداء المهدى من بين المسلمين فى العلماء من أهل الاجتهاد -يقصد ابن عربى «المتكلمين» - وفى «الفقهاء»، ما يعكس مناخ الصراع بين الفقهاء والمتصوفة من

---

(٥) لفهم تطور مفهوم «المهدى» فى تاريخ الثقافة الإسلامية يمكن مراجعة مقال W. Madelung . فى دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الخامس، ص ١٢٣٠ - ١٢٣٨.

جهة، وهو مناخ لا يمل ابن عربى من تكرار الحديث عنه تلميحا وتصريحا .أما عن الفريق الأول فيقول ابن عربى عن أعداء المهدى إن :«أعداؤه مقلدة العلماء أهل الاجتهاد لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهبت إليه إئمتهم؛ فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه وصولته ورغبة فيما لديه» (٣/٣٦٤ - ٣٦٥) أما الفقهاء فهم العدو المبين للمهدى : «فإنه لا يُبقى لهم رياسة ولا تمييزا عن العامة، بل لا يبقى لهم علم بحكم إلا قليل .ويرتفع الخلاف من العالم فى الأحكام بوجود هذا الإمام .ولولا أن السيف بيد المهدى لأفتى الفقهاء بقتله، ولكن الله يظهره بالسيف والكرم، فيطمعون ويخافون، فيقبلون حكمه من غير إيمان، بل يضمرون خلافه كما يفعل الحنفيون والشافعيون غيما اختلفوا فيه .فلقد أُخبرنا أنهم يقتتلون فى بلاد العجم أصحاب المذهبين، ويموت بينهم خلق كثير، ويفطرون فى شهر رمضان ليتقووا على القتال .فمثل هؤلاء لولا قهر الإمام المهدى بالسيف ما سمعوا له ولا أطاعوه بظواهرهم كما أنهم لا يطيعونه بقلوبهم، بل يعتقدون فيه أنه إذا حكم فيهم بغير مذهبهم أنه على ضلالة فى ذلك الحكم، لأنهم يعتقدون أن زمان الاجتهاد قد انقطع، وما بقى مجتهد فى العالم، وأن الله لا يوجد بعد أئمتهم أحد له درجة الاجتهاد .وأما من يدعى التعريف الإلهى بالأحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون إليه .فإذا كان ذا مال وسلطان انقادوا إليه فى الظاهر رغبة فى ماله وخوفا من سلطانه وهو ببواطنهم كافرون به» (ف٣/٣٧٤).

هذا الدور الذى يعتبره ابن عربى من بعض مهام «المهدى» يعكس حلم ابن عربى بحاكم عادل قادر على حسم الخلافات بالسيف أو بالمال، أى بالعصا والجزرة معا، ومزود فى الوقت نفسه بوزراء عارفين من أهل الله . إلى أى حد يفسر لنا هذا الحلم الطوباوى احتقان الوضع فى رؤية ابن عربى للواقع الفكرى وما يزخر به من خلافات .ولعل ابن عربى يرى أن هذه الخلافات والصراعات -التى تصل إلى حد التحارب كما يحكى عن الشافعية والحنبلية- هى المسئولة عن حالة الخذلان التى تسبب الهزائم المتوالية للمسلمين فى حروبهم ضد أعدائهم.

وهذا ينقلنا إلى واحدة من مهام المهدى المنتظر، تلك هى قمع الكفر وأهله بفتح «القسطنطينية» أو «مدينة الروم» .وكما حللنا فى الفقرة السابقة فإن النصر على الأعداء لا يتحقق إلا بصدق الإيمان بصرف النظر عن محتوى الإيمان ومضمونه .هذا الصدق متحقق فى وزراء المهدى؛ فهم من رجال الله أهل الكشف والشهود .وهذا الصدق «هو الذى يقررونه فى نفوس أصحاب المهدى ... وإذا علم الإمام المهدى هذا (= يعنى أهمية صدق الإيمان فى تحقيق النصر) عمل به، فيكون أصدق أهل زمانه.» وبسبب هذا الصدق ينجح جيش المهدى فى فتح القسطنطينية بلا حرب، بل يفتحونها بالتكبير، صيحة «الله أكبر»«ألا تراهم بالتكبير يفتحون مدينة الروم؛ فيكبرون التكبيرة الأولى فيسقط ثلث سورها، ويكبرون الثانية فيسقط الثلث الثانى من السور، ويكبرون الثالثة فيسقط الثلث الثالث؛ فيفتحونها من غير سيف.». (٣/٣٦٦ - ٣٦٧).

لكن هذا النصر المبين، وما يسبقه من تحقيق العدل، وإزالة الخلاف، تمثل بعض علامات نهاية العالم، فما يلبث «الدجال» أن يظهر ليملأ الأرض فسادا بعد أن ملئت عدلا، ويزيف دين الله بعد أن صلح حاله .والدجال «رجل كهل أعور العين اليمنى، كأن عينه عِنَبَة طافية، مكتوب بين عينيه كاف فاء راء فلا أدرى هل المراد بهذا الهجاء كَفَرَ من الأفعال، أو أراد به كافر من الأسماء إلا أنه حُذِفَ الألفُ كما حذفتها العرب فى خط المصحف فى مواضع مثل ألف الرحمن بين الميم والنون». هذه كلها علامات كافية لكى يكون الدجال تشخيصا حيا للكفر وانتصاره على الإيمان .ويحدد ابن عربى خروج الدجال بأنه بعد فتح القسطنطينية بثمانية عشر يوما «ويكون خروجه من خراسان من أرض المشرق - موضع الفتن - تتبعه الأتراك واليهود، يخرج إليه من أصبهان وحدها سبعون ألف طيلسان فى أتباعه كلهم من اليهود». (السابق نفسه)[٦].

يخوض الدجال معارك ضد المهدى وجيشه يفعل فيها أعاجيب تشبه المعجزات، الأمر الذى يجذب الناس إليه .وفى وسط هذا المرج ينزل عيسى بن

---

(٦) انظر عن الدجال مقالة A. Abel فى دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثانى، ص: ٧٥.

مريم «بالمنارة البيضاء شرقى دمشق ... والناس فى صلاة العصر، فيتنحى له الإمام من مقامه؛ فيتقدم فيصلى بالناس، يؤم الناس بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .يكسر الصليب ويقتل الخنزير .ويقبض الله المهدى إليه طاهرا مطهرا». (٣٦٥/٣) يقتل عيسى الدجال يخوض حروبا ضد «يأجوج ومأجوج»، حتى تستقر الأمور، ويقام ميزان العدل، وتثمر الأرض من خيرها الكثير، فيجد كل إنسان أكثر مما يريد .إنه زمان «البركة» وإقامة دين الله - الإسلام - على الصراط المستقيم .لكنه موعد قيام الساعة ونهاية العالم .كأن ابن عربى لا يرى صلاحا للعالم إلا فى نهايته، وهل فى ذلك من غرابة؟ أليس «الموت» هو اليقظة من حالة «النوم» التى هى العالم؟ «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا» هكذا يروى عن النبى أنه قال، وهكذا يفسر ابن عربى الوجود بأنه «خيال» وأن البشر يظنون أنفسهم يقظى، والحقيقة أنهم نائمون.

هل كان هذا التبشير بنهاية العالم تطورا فى رؤية ابن عربى للواقع، الذى رحل من مغربه إلى مشرقه بحثا عن خلاص، فلما وجد الأمر فى المشرق لا يقل سوءا عن الحال فى المغرب الذى خلفه وراءه، أدرك أن لا خلاص إلا باليقظة الكبرى؟ ربما، خاصة وأن كتابه عن «عنقاء مغرب ف ختم الولاية وشمس المغرب» لا يتضمن تلك التفاصيل التى وجدناها فى الفتوحات، الذى لم ينته ابن عربى من كتابته إلا سنوات قليلة قبل رحيله عن العالم . نحن بذلك لا ننكر أن مفهوم «نهاية العالم» جزء تكوينى فى كل رؤية دينية، لكن تأكيد ابن عربى لها وتحديده لزمنها يمثل بعدا يحتاج للتفسير .لنعد إلى ما قبل رحيله من الأندلس، لنعد إلى لقائه بابن رشد لنرى ما دلالة اللقاء -أو بالأحرى اللقاءات - التى يحرص الشيخ على سردها، وما مغزاها بالنسبة للسؤال عن حياة الرحيل التى عاشها الشيخ.

الفصل الثالث

اللقاء بابن رشد

كانت تجربة الشيخ الروحية قد بدأت بالفعل وهو فى إشبيلية ـ حسب تحليلنا فى الفصل الأول- من خلال رؤيا غيرت مسار حياته خلال فترة مرض فى شبابه المبكر .وقد أثار هذا التحول الروحى نظر أبيه أولا؛ ثم إعجاب صديق الأب «ابن رشد» ثانيا .كان ابن رشد قاضى إشبيلية خلال الفترة ٥٦٥ - ٥٦٧ / ١١٦٩ - ١١٧١ ثم عُيِّن بعد ذلك قاضيا فى قرطبة، حيث التقى به الفتى «ابن عربى» كما سنرى. ولعل من آخر ما شاهده ابن العربى فى الأندلس قبل رحيله النهائى، الذى لم يعد منه أبدا إلى الأندلس، هو جنازة الفيلسوف قاضى قرطبة «ابن رشد» سنة ٥٩٥ فهل كان ابن رشد آخر خيط يربطه بالأندلس وبالمغرب، فلما انقطع الخيط بوفاة ابن رشد قرر الرحيل بلا عودة؟

لعل «المحنة» التى تعرض لها فيلسوف قرطبة سنة ١١٩٥ بسبب حاجة الخليفة أبو يوسف يعقوب المنصور إلى تأييد «الفقهاء» ـ وتأييد العامة بالتالى- فى حروبه ضد الملوك الكاثوليك- وهى محنة نفيه ومصادرة كتبه، وما تبع ذلك من صدور فتاوى بتحريم دراسة الفلسفة وتعلمها، لعل هذه المحنة كان لها تأثير فى قرار ابن العربى أن يغادر المغرب كله إلى المشرق .لكنه فيما يبدو لم ينفذ قراره إلا بعد رحيل الفيلسوف من العالم رحيلا تاما.

سنتخذ من الرواية السردية التى يحكيها لنا «ابن عربى» عن اللقاءات التى حدثت بينه وبين فيلسوف قرطبة «أبو الوليد بن رشد» منطلقا لتحليل موقف الشيخ الأكبر من الفلسفة والفلاسفة، مع وضع هذا الموقف فى السياق الثقافى التاريخى العام للعالم الإسلامى من جهة، وفى السياق الخاص للوضع الفكرى والثقافى الدينى فى الأندلس من جهة أخرى. إن موقف الشيخ الأكبر من الفلسفة والفلاسفة وأصحاب النظر العقلى، المعتمد على الاستنباط والاستنتاج باستخدام أدلة المنطق، محكوم بنظرته العامة للحقيقة التى لا تقبل التقييد والحصر. وفقا لهذه النظرة فإن ما يتوصل إليه الفلاسفة بمنهجهم يعد اجتهادا موصلا لوجه واحد، أو لعدة وجوه ربما، من الحقيقة، لكنه لا يحصرها ولا يستوعبها استيعابا كاملا. وانطلاقا من المبدأ الإسلامى القائل إن «لكل مجتهد نصيب» وأن «المجتهد له أجران إن أصاب، وله أجر واحد إن أخطأ» فإن ابن عربى لا يُخَطِّئ أحدا فى إيمانه ولو أخطأ فى فكره ونظره. من هنا لا مجال للتكفير عند شيخنا، فالخطأ يقع دائما فقط حين يزعم الزاعم -أيا كان- أن منظوره للحقيقة هو المنظور الكامل والنهائى.

ولعل ما يرويه الشيخ فى «الفتوحات» عن لقائه بشيخ فلاسفة عصره «أبوالوليد ابن رشد»، ما يكشف عن رؤية الشيخ كشفا صريحا لحدود النظر الفلسفى وإمكانياته فى الاقتراب من الحقيقة. ومنذ كتب هنرى كوربان كتابه القيم عن «الخيال الخلاق عند ابن عربى»[(١)] ، واهتم اهتماما خاصا بتحليل هذا اللقاء والكشف عن مغزاه بالنسبة للفارق بين الفلسفة العقلية -الأرسطية بصفة خاصة كما يمثلها «ابن رشد» - وبين الفلسفة الإشراقية والتصوف من جهة والشيخ الأكبر من جهة أخرى، وهذا اللقاء يكاد يكون دائما محورا أساسيا فى أى دراسة غربية أو عربية عن «ابن عربى». فى الدورية التى تصدرها الجامعة الأمريكية بالقاهرة بعنوان «ألف: مجلة البلاغة المقارنة» تم تخصيص العدد السادس عشر الذى صدر عام ١٩٩٦ لموضوع «ابن رشد والتراث العقلانى فى

---

(١) سبق ذكره.

الشـــرق والغـــرب». فى هذا العدد ينشغل باحثان أحدهما عربى والآخر غربى بتحليل هذا الدلالة، أو الدلالات الرمزية لهذا اللقاء بين فيلسوف قرطبة وقاضيها وبين الشيخ الأكبر. ولعله من المفيد قبل أن نرى كيف تعامل هذان الباحثان على سبيل المثال مع الرواية السردية أن نضع الرواية بكاملها أمام عين القارئ ليتمكن من متابعة النقاش. تتكون رواية ابن عربى من عدة نصوص سنمنحها نحن من عندنا أرقاما لنرى كيف وقف كل باحث عند جزء من الرواية وجعله مركز الدلالة، ولنرى كيف تم لكل باحث تأويل الأجزاء الأخرى من الرواية وفقا لرؤيته الخاصة للمركز.

إن منهجنا فى التحليل يضع فى اعتباره أنه يتعامل مع بنية سردية، تلعب الذاكرة فيها دورا لا يمكن إغفال تأثيره فى إعادة بناء الواقعة فى السرد. بعبارة أخرى علينا أن نميز بين شخصية «الراوى» - وهو «ابن عربى» كاتب الفتوحات- وبين شخصية «البطل» فى السرد، والذى قد يكون «ابن عربى» الفتى، ولكن مرسوما بقلم «ابن عربى» الشيخ. هذا التمييز التحليلى من شأنه أن يمنحنا قدرا من الحرية فى تحليل السياق الواضح فى السرد من جهة، والغائب من فضائه فى نفس الوقت. ذلك ممكن بحكم «المسافة» التى نفترضها بين «الراوى» و«البطل» فى البناء السردى. هذا هو المنهج العام. وهو المنهج الذى سنتعامل به مع قصة لقاءات الشيخ مع الفيلسوف، اللقاءات التى يروى لنا ابن عربى أحداثها مرتبة على الوجه التالى فى المجلد الأول من كتاب «الفتوحات المكية»، وذلك فى الباب الخامس عشر من الكتاب، والذى عنوانه «الأنفاس ومعرفة أقطابها المحققين بها وأسرارهم»:

١- اللقاء الأول:

دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبى الوليد ابن رشد وكان يرغب فى لقائى لما سمع وبلغه ما فتح الله به علىّ فى خلوتى. وكان يُظهر التعجُّب مما سمع. فبعثنى والدى إليه فى حاجة قصدا منه حتى يجتمع بى، فإنه كان من أصدقائه. وأنا صبىٌّ ما بقُل وجهى ولا طرَّ شاربى. فلما دخلت عليه قام من مكانه إلى محبة

وإعظاما، فعانقنى وقال لى :نعم، فقلت له :نعم .فزاد فرحه بى لفهمى عنه .ثم استشعرت بما أفرحه فقلت له :لا؛ فانقبض وتغيَّر لونه وشك فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر فى الكشف والفيض الإلهى؟ هل هو ما أعطاه النظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من مواردها والأعناق من أجسادها .فاصفر لونه وأخذه الإفكل وقعد يحوقل، وما عرف ما أشرت إليه، وهو عين المسألة التى ذكرها هذا القطب، أعنى مداوى الكلوم.

٢ ـ اللقاء الثانى : الأمل الذى لم يتحقق!

«وطلب من أبى بعد ذلك الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا، هل هو يوافق أو يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلى؛ فشكر الله تعالى الذى كان فى زمن رأى فيه من يدخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال :هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابا؛ فالحمد لله الذى أنا فى زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذى خصنى برؤيته.»

٣ ـ اللقاء الثالث : أين ومتى؟

ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية؛ فأُقيم لى رحمةً من الله فى الواقعة فى صورة ضُرب بينى وبينه حجاب رقيق، أنظر إليه منه ولا يبصرنى ولا يعرف مكانى، وقد شُغِل بنفسه عنى، فقلت :إنه غير مراد لما نحن فيه .

٤ ـ اللقاء الأخير : بعد الرحيل:

فما اجتمعت به حتى دُرِج وذلك فى سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش ونُقل إلى قرطبة وبها قبره .ولما جُعل التابوت الذى فيه جسده على الدابة جُعِلت تآليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف ومعى الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جبير كاتب السيد أبى سعيد وصاحبى أبو الحكم عمر بن

السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال :ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد فى مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله، يعنى تآليفه، فقال له ابن جبير: يا ولدى، نعم ما نظرت، لا فُض فوك .فقيدتها عندى موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم وما بقى من الجماعة غيرى، وقلنا فى ذلك:

هـذا الإمـام وهـذه أعـمـاله   يا ليت شـعـرى !هـل أتت آمـالـه؟

يتخذ الباحث العربى [٢] من «اللقاء الأخير» - الرابع حسب ترقيمنا - مركزا لتحليله، فيتوقف عند دلالة السؤال فى نهاية البيت الشعرى والخاص بآمال فيلسوف قرطبة .ويرى أن ابن عربى هنا لا يعبر عن حيرة بقدر ما يعبر عن وعى حاد - هكذا يقول الباحث - بأن شيئا من آمال ابن رشد لم يتحقق أبدا .ويرى الباحث أن تلك الآمال التى لم تتحقق تتمثل فى عدم قدرة خطاب ابن رشد على اختراق السياق الثقافى الدينى العربى، مشيرا بذلك إلى «محنة» ابن رشد وما تدل عليه من «تهميش» الخطاب الرشدى، الذى وجد لنفسه متنفسا وامتدادا خلاقا خارج إطار الثقافة العربية الإسلامية، هناك فى عالم الشمال .

هذا الاستنتاج لمعنى «الآمال» التى لم تتحقق يستنبطه الباحث لا من عبارات ابن عربى الصريحة، بل من تصويره الرمزى الفريد لمشهد نقل رفات ابن رشد من جنوب المتوسط (مراكش) إلى شماله (قرطبة)، وذلك من حيث إن الرفات لم يكن وحده الذى غادر عبر البحر بل كانت النصوص أيضا قد غادرت فى معيته، لأنها «جُعِلَت تعادله من الجانب الآخر» بحسب نص عبارة ابن عربى .ويهمنا هنا تأكيد كون الباحث يقرأ نص ابن عربى قراءة رمزية مدركا أن ابن عربى هنا هو «القاص» و«الراوى»، ومدركا أن لغة السرد يمكن أن تقول أحيانا أكثر مما يبدو أنها تعنى على مستوى الدلالة السطحية . وطبقا لهذه القراءة الرمزية، فإن معادلة رفات جثمان الفيلسوف بمؤلفاته ليُنْقَل الكل من جنوب المتوسط -من مراكش- إلى شمال المتوسط - إلى قرطبة- هى بمثابة عملية «نفى» واستبعاد من

---

(٢) على مبروك: «الانكسار المراوغ للعقلانية : من ابن رشد لابن خلدون»، ص ٨٩ - ١١٥: من القسم العربى.

(1) Steffen Stelzer, "Decisive Meetings: Ibn Rushd, Ibn `Arabi, and the Matter of Knowledge", pp. 19-55 of the English section.

النظام الثقافى العربى الإسلامى لمنظومة «ابن رشد» إلى «الشمال» حيث وجدت أرضا خصبة احتضنتها، وفيها أنتجت ثمارها، وتحققت «أمال» ابن رشد.

الباحث الغربى على عكس الباحث العربى يخصص مقالته كاملة لتحليل الجوانب المختلفة للقاءات -بصيغة الجمع- ابن عربى مع ابن رشد .ومع ذلك فالدلالات المستنبطة ترتكز على اللقاءين الأول والثالث بصفة أساسية .ونقطة انطلاقه الأساسية أن الموضوع المطروح فى هذه اللقاءات ليس هو «المعرفة» knowledge بل هو على وجه التخصيص «موضوع المعرفة the matter of knowl- edge» .وما يقصده الكاتب بموضوع المعرفة هو معرفة أمر «المعاد» أى أمر الآخرة .هذا التحديد لبؤرة الموضوع الذى يتحاور فيه ابن عربى مع فيلسوف قرطبة يعتمد على عدة مرتكزات يهمنا هنا الإشارة إليها لاتفاقنا مع بعضها واختلافنا مع الكثير منها .

١ ـ الركيزة الأولى أن ابن رشد ينتمى إلى نظام معرفى مغاير تماما للنظام المعرفى الذى ينتمى إليه الطفل ابن عربى دليل المؤلف على ذلك أن الفيلسوف أراد أن يرى الطفل، فليس هناك ما يُقرأ لفهم ما حدث للطفل .مفهوم هنا أن المؤلف يحصر طريق الفيلسوف فى تحصيل المعرفة فى قراءة الكتب وتوظيف أدلة القياس وأدوات الاستنتاج والبرهان العقلى، هذه هى القناة الوحيدة للمعرفة. ولهذا لم يكن من سبيل أمام الفيلسوف لاكتشاف حقيقة الأمر بالنسبة لما سمعه عن الفتى إلا «اللقاء»، ومن ثم سعى إليه ورتب له .وسنرى أن هذا التصور لوجود نظامين معرفيين تصور مثالى مأخوذ من الدلالة الحرفية للقصة السردية للقاء، حسب صياغة ابن عربى الشيخ.

٢ ـ الركيزة الثانية أن سياق القصة فى كتاب الفتوحات هو الحديث عن «القطب مداوى الكلوم» وما ذكره من مقارنة بين «الدنيا» و«الجنة» وتشابههما من حيث البنية -كلاهما مبنى من وحدات من لَبِن وآجر (طوب ـ) واختلافهما من حيث المادة، فلَبِن «الدنيا» من «طين وقش» بينما لَبِن «الجنة» من «ذهب وفضة»[٢]

(٢) هذا القطب «مداوى الكلوم» هو «الخضر» انظر الفصل السابق.

بناء على السياق يرى المؤلف أن معرفة «الآخرة» هو موضوع الخلاف بين ابن عربى الفتى والشيخ الفيلسوف .سنرى أن حصر دلالة اللقاء فى سياق الباب الذى ورد فيه، بل فى سياق الفكرة التى تسبق السرد مباشرة، أمر يتأبى على الانسجام مع طبيعة بنية خطاب ابن عربى التى يصعب إدراجها فى نسق تأليفى بعينه .إن مؤلفات الشيخ أشبه فى نظامها السردى بالقرآن الكريم - هكذا يؤكد الشيخ نفسه فى أكثر من موضع من كتبه .فى القرآن يمكن أن يدرك القارئ بسهولة الانتقال فى السورة الواحدة من موضوع إلى موضوع، وهى موضوعات قد توجد فى سياق سورة أخرى بترتيب ونسق مغاير .ابن عربى حريص على أن يلفت قارئه إلى ضرورة التنبه إلى هذه البنية السردية الخاصة لمؤلفاته، وهو موضوع سنناقشه تفصيلا فى الفصل القادم . وهى بنية يصعب معها حصر وحدة سردية ما -أقصد هنا قصة لقائه بابن رشد - فى سياق وحدة سردية سابقة أو تالية حصرا تاما .يمكن بالفعل اكتشاف علاقات بين الوحدات السردية، لكن اعتراضى ينصب على حصر الدلالة فقط فى سياق ما سبق أو ما يتلو من وحدات سردية .

٣ - الركيزة الثالثة ركيزة نصية، إذ يرى المؤلف أن ابن رشد سأل الفتى سؤالين لا سؤالا واحدا حين قال :كيف وجدتم الأمر فى الكشف والفيض الإلهى؟ هل هو ما أعطاه النظر؟ وبناء على هذا التوصيف يرى أن إجابة الفتى «نعم» هى إجابة عن السؤال الأول، والمعنى المقصود «نعم لقد وجدت الأمر فى الكشف والفيض الإلهى» بينما يرى المؤلف أن «لا» إجابة عن السؤال الثانى، والمعنى أن ما وجده الفتى فى الكشف والفيض الإلهى ليس هو ما أعطاه النظر .ومن الصعب لغويا اعتبار ابن رشد سأل الفتى سؤالين، بل سأله سؤالا واحدا يتعلق بمواصفات المعرفة التى تحصلت للفتى؛ أى هو سؤال عن الكيفية، وما إذا كانت هذه المواصفات مماثلة كيفيا لمواصفات المعرفة النظرية أم لا .

السؤال الغائب فى تحليل الباحث :كيف يمكن لابن عربى «الفتى الذى ما طرَّ شاربه بعد» أن يعرف ما إذا كان الكشف يتعارض مع «النظر» أم لا، وهو الذى لم يكن قرأ كتابا بعد؟ إلا يعنى هذا أن المجيب بـ «نعم ولا» على السؤال - سؤال

واحد لا سؤالين- هو ابن عربى الشيخ -الذى أتيح له أن يقرأ ويقارن ويحكم- وليس الفتى الذى ما طرَّ شاربه بعد؟ إنه ابن عربى الشيخ الذى يردد كثيرا -فى إشارة لابن رشد - «وقد سمعت واحدا من أكابرهم (=العقلاء) وقد رأى ما فتح الله به علىّ من العلم سبحانه من غير نظر ولا قراءة، بل من خلوة خلوت بها مع الله ولم أكن من أهل الطلب فقال :الحمد لله الذى أنا فى زمان رأيت فيه من أتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علما» (٣٦٢/١) ومن الواضح فى هذا «الاستشهاد» القرآنى الذى يرويه ابن عربى على لسان الفيلسوف أنه يحيل إلى أن الفيلسوف المسلم يعلم من القرآن، قصة العبد الصالح (الخضر)، ولا يستبعد أن يهب الله من عنده علما لأحد عباده .والسؤال :هل اللقاء يعكس بالفعل مواجهة بين نظامين معرفيين؟ لنتأمل تحليلنا للقاءات حسب تقسيمنا السالف:

١ ـ اللقاء الأول:

ومن الواضح أنه لقاء تم بناء على طلب «ابن رشد» نفسه الفيلسوف وقاضى «قرطبة» ورجل البلاط الملكى .سمع الفيلسوف قصة الفتى ـ الذى لم يكن قد بلغ سن النضج بعد ـ وما توصل إليه من خلال «الخلوة» من معارف وعلوم تحتاج إلى سنوات من معاناة القراءة والتدبر والتأمل .سمع الفيلسوف بذلك، الأمر الذى يعنى أن أمر الفتى محمد بن العربى كان يتردد على الألسن، هكذا يحكى لنا الشيخ على الأقل وهو يكتب فتوحاته ويتذكر، ربما بعد أكثر من ربع قرن من هذا اللقاء .فنحن نعرف يقينا أن الشيخ ولد سنة ٥٦٠ / ١١٦٥ وأنه بدأ فى كتابة «الفتوحات» سنة ١٢٠٢/٥٩٨ . ومكان اللقاء هو «قرطبة» بعد أن أعد «الأب»، الذى كان صديقا للفيلسوف القاضى، أمر اللقاء بإرسال الفتى فى حاجة ما بينما كان القصد ـ يقول الشيخ ـ تحقيق رغبة قاضى قرطبة المرموق فى لقاء الفتى الأعجوبة .

لا ينبغى فى تقديرى أن يشغلنا السؤال عن قصد «ابن رشد» من اللقاء؛ لأن «ابن رشد» لم يذكر فى كتاباته شيئا عن هذا اللقاء فى حدود ما نعلم، ولم يذكر أحد ممن اهتم بهذا اللقاء ودلالته ـ فيما قرأت ـ شيئا عن أى رواية لابن رشد أو

إشارة لهذا اللقاء .إنه «ابن عربى» الذى يسرد لنا اللقاء من ذاكرته، ونحن نعلم أن «الذاكرة» تعيد تشكيل الحدث من خلال الأسلوب السردى . فماذا يقول لنا ابن عربى عن هذا اللقاء، الذى لم يكن من المفترض أن يكون مستعدا له؟ يقول الشيخ حاكيا عن «الفتى» أن قاضى «قرطبة» وفيلسوف البلاط ومترجم أرسطو قام له إجلالا ومحبة وعانقه عناق الصديق .لكن الأهم من ذلك أن الشيخ الفيلسوف بدأ مخاطبة الفتى بلغة الرمز سائلا :نعم؟ لا بد من وضع علامة الاستفهام؛ فالكلمة لا بد أن تكون -وفقا لأسلوب السرد- قد نُطِقت بنغمة السؤال الذى يتطلب إجابة .وكانت الإجابة تكرارا لنفس الكلمة ولكن بتنغيم الجواب :نعم .

طبقا لأسلوب السرد نفهم أن «الفتى» ابن عربى كان مستعدا للقاء، بل ومتحفزا له . وهنا لا بد لنا أن نؤكد أهمية التمييز فى السرد بين «الراوى» - وهو ابن عربى مؤلف الفتوحات الذى وصل إلى سن الأربعين أو قريبا منها - وبين «الفتى» بطل السرد بلا منازع . وبدون هذا التمييز تختلط علينا الأمور فى التحليل والفهم واستنباط الدلالة . يحكى الراوى عن الفتى أن «ابن رشد» «زاد فرحه» بالفتى لما لمسه من سرعة بديهته وفهمه عنه .ثم يواصل الراوى الحكاية على لسان الفتى : «ثم استشعرت بما أفرحه فقلت له :لا؛ فانقبض وتغيَّر لونه وشك فيما عنده».

تعددت التأويلات والشروح لهذا «اللغز» الذى يجمع بين «الإثبات» فى قول الفتى «نعم»، وبين «النفى» فى قوله «لا» بعد ذلك مباشرة . ولكن ابن عربى - على لسان الفتى - يكشف للقارئ أن الباعث على «النفى» بعد «الإثبات» كان إزالة «الفرحة» التى ظهرت على وجه قاضى قرطبة بالإثبات . ولا يحتاج القارئ إلى من يرشده إلى «الموضوع» الذى يمكن إثباته ويمكن نفيه فى نفس الوقت .الموضوع هو التساؤل من جانب فيلسوف البلاط وقاضى قرطبة عن «الاتفاق» بين نتائج تجربة العقل واستنتاجاته المنطقية من جهة، وبين تجربة الروح التى تعتمد على الخلوة وتلقى الإلهامات الربانية من جهة أخرى .وهو تساؤل لا نستبعد نحن أنه صحيح، بصرف النظر عن طريقة العرض الدراماتيكية فى سرد الشيخ الأكبر.

فيلسوف قرطبة هو فى النهاية كما نعرف تلميذ «أبو بكر ابن طفيل» (ت: ٥٨١ هجرية/ ١١٨٥م) .وهذا الأخير هو الذى قدَّم ابن رشد التلميذ إلى «يعقوب أبو يوسف» (٥٥٨ – ٥٨٠ / ١١٦٣ – ١١٨٤) الخليفة الثالث فى دولة «الموحدين» .كان الخليفة قد شكا لابن طفيل من صعوبة قراءة ترجمات أرسطو العربية وأبدى رغبة فى إعادة ترجمتها إلى لغة يمكن قراءتها . وكانت تلك هى المهمة التى طلب «ابن طفيل» الشيخ من «ابن رشد» الشاب أن يقوم بها .إن تساؤل ابن رشد الموجه للفتى :كيف وجدتم الأمر فى الكشف والفيض الإلهى: هل هو ما أعطاه النظر؟ ينطلق من خلفية فكرية يمكن تلمس ملامحها قبل «ابن رشد» فى الأليجوريا التى كتبها أستاذه «حى بن يقظان» .وهى الأليجوريا الفلسفية التى كتبها قبل «ابن طفيل» كل من «ابن سينا» و«السهروردى».

٢ ـ البرهان والعرفان، لقاء لا صدام:

وتجربة «حيٌّ بن يقظان» التى قصَّها «أبو بكر ابن طفيل» هى تجربة فكرية روحانية لنموذج الإنسان بإطلاق، أى الإنسان المتوحد خارج الزمان والمكان واللغة والثقافة والدين .وهناك بعدان على الأقل نهتم بهما فى هذه التجربة :أما البُعْد الأول الذى يهمنا هنا لاتصاله بسؤال الفيلسوف الكبير، فهو الذى يتجلى فى القصة ـ قصة «حى بن يقظان» ـ فى طبيعة الأدوات المعرفية التى أوصلت بطل القصة إلى إدراك الحقيقة، بل ومعاينتها، بلا معرفة مسبقة دينية أو غير دينية .أما البعد الثانى وهو بُعْد عدم التعارض بين «الشريعة» و«الحقيقة»، وهو بُعْد نعلم أن «ابن رشد» أفرد له رسالته المعروفة باسم «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» .وفى هذه الرسالة يُسلِّم قاضى قرطبة –كما سلَّم «حى» فى القصة كما سنرى ـ بحقيقة تفاوت مستويات البشر فى إدراك الحقائق. لكن «ابن رشد» يميِّز ـ كما هو معروف ـ بين ثلاث طبقات فى البشر: «أهل البرهان»، وهم الفلاسفة، و«أهل الجدل» وهم المتكلمون اللاهوتيون، و«أهل الخطابة» وهم العامة . ولأن الله بعث الأنبياء للبشر كافة –أسودهم وأحمرهم ـ فقد تضمن القرآن الكريم فى لغته وأسلوبه أنواعا ثلاثة من «الخطاب» لتلائم

أنواع البشر؛ فتضمن الأسلوب الخطابى الشعرى -أو المجازى- الذى يلائم «العوام»، كما تضمن الأسلوب الجدلى الذى يلائم «المتكلمين» أهل الجدل، هذا بالإضافة إلى الأسلوب البرهانى الذى يلائم الحكماء والفلاسفة.

القصة الفلسفية التى نحن على وشك الإبحار فى بعض شطآنها تتعامل سرديا مع قضية «المعرفة». وبدءا من العنوان الذى اختاره «أبو بكر بن طفيل» لقصته الفلسفية «حى بن يقظان»، لا يستطيع الباحث إلا أن يتأمّل دلالته : فحى يمثل «الحياة» التى لا تتجلّى إلا فى «يقظة» العقل والروح. فى ضوء هذا التلازم بين يقظة «المعرفة» و«الحياة» الحقيقية يختار ابن طفيل اسم بطل قصته؛ ليشير إلى «مطلق» الإنسان؛ وليُحيل إحالة رمزية إلى إمكانات هذا الإنسان «حى بن يقظان» فى الوصول وحده إلى أرقى درجات المعرفة. وعلينا أن نشير هنا إلى دلالة صيغة المبالغة «فعلان» التى تعنى كامل اليقظة، أو يقظة الامتلاء بالوعى، لا مجرد اليقظة التى هى غياب حالة النوم. إن «حى» يقظان -وليس مجرد مُتَيَقِّظ- ولهذا فهو «حى» بالمعنى الحقيقى للحياة، التى هى اكتمال المعرفة .

تتأكد تلك الطبيعة المطلقة لشخصية البطل حين يطرح ابن طفيل احتمالين لميلاده :الاحتمال الأول، والذى يبدو من السياق السردى أنه الاحتمال الراجح عند ابن طفيل، هو أنه ولد من الطبيعة من غير أب أو أم[٤] والوصف التفصيلى لعملية «التولد» الطبيعى تلك تبدو تصويرا أو إعادة تمثيل لقصة خلق جسد«آدم» من عناصر الطبيعة أو الأسطقسات الأربعة، ثم بث الحياة فى هذا الجسد بالنفخة الإلهية. ويتزايد تأكيد صفة الإطلاق فى البطل، أى من حيث دلالته على مطلق الإنسان، حين يواجه البطل للمرّة الأولى مواجهة مباشرة معضلة «الموت» متمثلة فى موت «الظبية»، التى كانت له بمثابة الأم. كان قد بلغ من العمر سنوات سبع، واستطاع أن يتأقلم مع الحياة فى الجزيرة بحيواناتها ووحوشها عن طريق «التقليد» أولا، ثم بدأ فى ابتكار بعض الحلول التى عمّقت وعيه بتميّزه عن الحيوانات والوحوش واستقلاله عنها . حاول أن يكتشف «العِلّة» التى أفضت إلى

(٤) حى بن يقظان، تقديم وتعليق :ألبير نصرى نادر، دار المشرق، بيروت، ط٤، ص:٢٩ .سنكتفى بعد ذلك بالإحالة فى المتن إلى رقم الصفحة بين قوسين.

الموت؛ فقام بتشريح جثة الظبية حتى وصل إلى التجويف الأيسر من «القلب»، فلما وجده خاليا أدرك أن خُلُوّه دليل على أنه موطن «سرّ» الحياة.

ويهتدى «حى» إلى عملية «دفن» جثمان الظبية بالتقليد ، تقليد الغراب الذى صرع غرابا آخر وقام بدفنه . والمشهد فى قصتنا هذه يكاد ينقل المشهد القرآنى فى قصة ابنى آدم «قابيل» و«هابيل»، باستثناء ما تتضمنه القصة القرآنية من النص على أن الله هو الذى «بعث» الغراب ليُرِىَ القاتل كيف يوارى سوأة أخيه (المائدة : ٣١) لكن هذه الدلالة غير غائبة عن قصتنا؛ لأن إحساس «حى» بأنه كان أحق من الغراب بالاهتداء إلى عملية الدفن يعمّق فى نفس القارئ استدعاء الدلالات الموجودة فى الأصل، على أساس أنها مضمرة فى النص الراهن مهما كانت غائبة .ومن هنا يمهّد النص قارئه لإدراك أن العقل الإنسانى فى سعيه المخلص والدءوب للمعرفة والفهم تحوطه العناية الإلهية وترعاه دائما .

هذا البطل الكونى المطلق، أو العقل الخالص، يعيش فى جزيرة مهجورة من الجزائر الموهومة أو المتخيلة .وهى جزيرة مثاليةُ الموقع الجغرافى والمناخ «أعدل بقاع الأرض هواء» ، فليس بها «حرّ مفرط ولا برد مفرط» ، وهى بالإضافة إلى ذلك أتم الأماكن استعدادا «لشروق النور الأعلى عليها» (ص : ٢٦ – ٢٧). فى هذه الجزيرة لا يوجد من البشر سوى هذا الإنسان الذى لا يدرك القارئ ما إذا كان ذكرا أم أنثى إلا بدلالة الاسم المُذَكّر «حى»، بالإضافة إلى جملة واحدة فى النص كله .وردت هذه الجملة الوحيدة فى سياق مقارنة «حى» بين أجساد الحيوانات وبين جسده؛ فلاحَظ ضمن ما لاحظ أنها «أخفى قضبانا منه» (ص:٣٤) . هذا الإنسان لا يحتاج مجتمعا ولا لغة، فضلا عن أن نقول تعليما أو ثقافة، لكى تنمو مداركه أو تستيقظ حواسه أو ينشط عقله ويتحرك وعيه .وبالمعرفة العقلية الاستدلالية وصل إلى معرفة وجود الله ومعرفة ما يليق به من الصفات، وذلك بعد أن وصل إلى إثبات «حدوث» العالم؛ واستنباط حاجته فى وجوده إلى «محدِث» مغاير له فى الطبيعة والصفات.

هذا مستوى ما وصل إليه «حى»، فى سن الخامسة والثلاثين، من معرفة عقلية أساسها ومصدرها النظر فى الأدلة الوجودية . وقد حرّكت تلك المعرفة

أشواقه إلى مشاهدة جمال ذلك الموجود الذى أثبته عقله، وهذا ما يُمَيِّز «حى» عن إنسان المتكلمين أو إنسان الفلاسفة البرهانيين .إن «حى» يمثل نموذج الإنسان عند العِرفانيين من المتصوفة والفلاسفة على السواء .إنه باختصار «الإنسان العارف»، الكامل والنموذج، الذى أنتجه الوعى الإسلامى .إن البراهين العقلية الوجودية لا تكفى هذا الإنسان لتحقيق السعادة التى تتمثل فى معانقة المطلق والاتحاد به .المعرفة «العقلية» مرحلة لإدراك ظاهر الوجود، والتوصل إلى «معرفة» الخالق والمبدع، مجرد معرفة تثير الشوق وتوقظ الحنين إلى «التواصل»، تواصل اليقين بالكشف والمشاهدة لا مجرد الاكتفاء بالمعرفة .

والسبيل إلى ذلك الكشف وتلك المشاهدة لا يكون إلا بالنفاذ من سجن الكون الذى هو حجاب يخفى وجه المحبوب .ولأن «الإنسان» جسد وروح –هكذا يتوصل العقل بالمعرفة– فأول الطريق يبدأ بإسقاط ما سوى الضرورى من حاجات «الجسد»، الذى ليس فى الحقيقة إلا مُختَصَرًا للكون، وذلك من أجل تطهير النفس وتنقيتها من الشواغل حتى تصل إلى حالة الاستعداد للاتصال بمصدرها وأصلها الأول .

هكذا يبدأ «حى» رحلته، ويواصل بطلنا مجاهداته منتقلا من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام حتى فَنِىَ عن ذاته وعن جميع الذوات، وتحقق له المراد. وتصل القصة إلى ذروتها وختامها، ونصل معها نحن القرّاء إلى «بيت القصيد» وبؤرة الدلالة .يصل إلى الجزيرة «أسال»، عابد متبتل زاهد يطلب العزلة، واسمه دال على ما يعتمل بنفسه من «أسئلة» .وكان «أسال» هذا على خلاف مع صديق له من أتباع دينه وأهل موطنه، كان «أكثر احتفاظا بالظاهر، وأشد بعدا عن التأويل، وأوقف عن التصرف والتأمل» (ص: ٨٩). واسم هذا الصاحب الغائب إلا من حديث «أسال» عنه «سلامان» الدال على إيثار «السلامة» بلزوم الجماعة والتمسك بقولها .

«لما كان فى طباعه من الجُبن عن الفكرة والتصرّف .فكانت ملازمته للجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ، ويزيل الظنون المعترضة ، ويعيذ من همزات الشياطين» (ص : ٩٠).

يلتقى كل من «حى» و«أسال» ، ويقوم «أسال» بتعليم بطلنا اللغة: «بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات ، وينطق بأسمائها، ويكرر ذلك عليه ، ويحمله على النطق؛ فينطق بها مقترنا بالإشارة؛ حتى علّمه الأسماء كلها، ودرّجَه قليلا حتى تكلّم فى أقرب مدة (ص: ٩٢) والتأكيد من عندنا؛ لأن الوصف يستدعى إلى «النص» عملية تعليم «آدم» الأسماء كما شرحتها كتب التفسير ثم كانت المفاجأة المذهلة حين سمع «أسال» وصف «حى» لحقائق الوجود كما شاهدها وعاينها؛ فتيقن

> أن جميع الأشياء التى وردت فى شريعته من أمر الله عز وجل، وملائكته وكتبه، واليوم الآخر، وجنته وناره، هى أمثلة هذه التى شاهدها حى بن يقظان .فانفتح بصر قلبه (أى أسال)، وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل فى الشرع إلا تبين له، ولا مُغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح .وصار من أولى الألباب .وعند ذلك نظر إلى حى بن يقظان بعين التعظيم والتوقير .وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (ص : ٩٢ - ٩٣).

ويقوم «أسال» بالمثل بإعلام «حى» بشأن الجزيرة التى جاء منها، ويعرّفه بالدين الذى يؤمن به، وبأوامره ونواهيه، بعباداته ومعاملاته ..الخ .وهنا لا يجد «حى» إلا توافقا كاملا بين ما توصل إليه فى توحّده وخلوته وبين ما جاء به «الوحى» جُملةً .أما فى التفاصيل فقد تملكته الحيرة فى بعض الأمور؛ لأنه لم يدر وجه الحكمة فيها .من هذه الأمور :لماذا يعتمد الوحى فى «أمر العالم الإلهى»، وفى «أمر الثواب والعقاب» على ضرب الأمثال دون المكاشفة بالحقيقة بلغة صريحة لا تحتمل التأويل والاختلاف؟ أليس هذا الاعتماد على «التمثيل» فى العبارة عن تلك الحقائق هو الذى أوقع «الناس فى أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء فى ذات الحق، هو مُنَزّه عنها وبرئ منها؟» .والأمر الثانى الذى أثار حيرة «حى» هو أمر العبادات والمعاملات؛ إذ رأى فى الوحى «اختصارا» فى العبادات إذا قورن بما ورد من «تفصيل» وتطويل فى المعاملات (ص: ٩٣ - ٩٤).

ولقـد سبق للمتكلمين أن تناولوا المشكل الخاص بالعبارات التمثيلية، أو المجازية، فى القرآن الكريم فى سياق مناقشاتهم لقضية «المحكم والمتشابه»، وهى قضية أثارها الخطاب القرآنى ذاته (آل عمران/٧) .وكانت إجاباتهم تتلخص - رغم اختلاف اتجاهاتهم وميولهم الإيديولوجية - فى أن الحكمة الإلهية اقتضت من وراء ذلك إثارة العقل الإنسانى من أجل تحريكه للاجتهاد تعريضا للمجتهد لمزيد من الثواب، وتمييزا له عن المقلّد[٥]. لكن الخطاب الفلسفى عامة، وانطلاقا من التقسيم الحاد للبشر إلى خاصة وعامة، أو إلى «ذوى الفِطَر الفائقة» و «ذوى الفطر الناقصة» - إذا استخدمنا عبارة ابن طفيل - جعل من الوحى مجرد خطاب للعامة يتناسب مع نقص فطرتهم، لكنه يتضمّن «إشارات وتنبيهات» للخاصة والحكماء تمكّنهم من تأويل عباراته المجازية والتمثيلية تأويلا يكشف الدلالات الحقيقية المقصودة من ورائها .واعتبرت هذه التأويلات الكاشفة عن الحقيقة «مُحرّمة» على العامة «مضنونا بها» على غير الخاصة ، سواء كانوا من أهل البرهان أم من أهل العرفان[٦]

هكذا يرحل «حى» مع صاحبه «أسال» إلى الجزيرة التى أتى منها الأخير، أملا أن «تكون نجاتهم (أى أهل الجزيرة من جهلهم، نتيجة إصرارهم على التمسك بالظاهر دون تأويل) على يديه» بإيضاح الحقيقة وتبيينها لهم .لكنه حين شرع «فى تعليمهم وبث أسرار الحكمة إليهم» وجد منهم انقباضا واشمئزازا وسخطا، لأنه، كما يعلل الراوى ببساطة متناهية، «لم يكن يدرى ما هم عليه من البلادة والنقص، وسوء الرأى، وضعف العزم، و أنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا» (الفرقان/ ٤٦) (ص: ٩٤ - ٩٥) وأخيرا يتحقق «حى» بأن شأن العامة التمسك بالظواهر والركون إلى التمثيلات والتشبيهات بوصفها حقائق حرفية، فأدرك «أن

(٥) تناولنا هذه القضية فى سياق دراستنا :الاتجاه العقلى فى التفسير، دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافى العربى، بيروت ، ط٤ ، ١٩٩٦ ، ص ١٦٤ - ١٩٠.

(٦) تعرّضنا لهذه القضية فى سياق دراستنا :«خطاب ابن رشد وضغوط الخطاب النقيض»، فى العدد المشار إليه سابقا من مجلة «ألف للبلاغة المقارنة»، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٦، ص ٦-٣٥ من القسم العربى .وقد أعيد نشر الدراسة فى كتاب الخطاب والتأويل، المركز الثقافى العربى، بيروت والدار البيضاء، الفصل الأول ص: ١٩ - ٥٧.

الحكمة كلها ، والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه» (ص: ٩٦ - ٩٧) وقبل أن يغادر الجزيرة هو و«أسال» عائدين إلى جزيرة «حى» توجّه «حى بن يقظان» إلى الناس متظاهرا بالتوبة عن الآراء التى سبق أن أعلنها لهم، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، والترك لمحدثات الأمور (ص : ٩٧).

٣ - حل ابن رشد وحل للتعارضات:

يمكن لنا بلا شك أن نعتبر القصة الفلسفية التى صاغها شيخ «ابن رشد»، والتى سبق لكل من «ابن سينا» و«السهروردى» كتابتها لتنقل نفس المعنى، تعبيرا عن اللقاء الذى تحقق بين الفلاسفة العقليين وفلاسفة الإشراق، والذى على أساسه أصبح للعرفان مكانا إلى جانب «البرهان». أصبح «البرهان» فى هذا النسق الفلسفى «مقدمة» لا بد منها قبل الولوج إلى عالم «العرفان»، الذى اكتسب مكانة أعلى، رغم أن الوصول إليها مستحيل دون المرور بالبرهان. لكن هذا التصالح بين «البرهان» و«العرفان» ظل كما هو واضح فى القصة سجين إشكالية الحقيقة المزدوجة. يتبدى ذلك فى تساؤلات «حى» عن الحكمة فى توظيف التمثيل والمجاز فى التعبير عن الحقائق، وذلك رغم ما تسببه هذه الصيغ التعبيرية من ارتباكات معرفية. تحت ضغط الضرورة فقط، الضرورة التى تعكسها التجربة التى تعرض لها «حى» و«أسال» حين أرادا أن ينقلا للعامة فى الجزيرة الأخرى الحقائق التى توصلا إليها. تحت ضغط «غباء» العامة وضعف استعدادهم لتلقى الحقائق اعترف «حى» بأن «الوحى» لا بد له أن يخاطب الناس جميعا بقدر عقولهم.

أليس هذا هو المشكل الذى يحاول «ابن رشد» أن يجد مخرجا له فى التقسيم الثلاثى للخطاب الإلهى؟ ولعل الأهم من ذلك تجريم «ابن رشد» لمسلك المتكلمين؛ لأنهم أشاعوا النتائج التى توصلوا إليها - من خلال أدلتهم الجدلية

غير اليقينية بين الناس على أساس أنها حقائق الشريعة «فأوقعوا الناس من قِبَل ذلك فى شنآن وتباغض وحروب .ومزقوا الشرع كل تمزيق» .ويصل الأمر فى خاتمة «فصل المقال» أن يعبر الفيلسوف الكبير عن ألمه أشد الألم من الأضرار التى سببها من ينسبون أنفسهم للحكمة من المتكلمين -يقصد أبو حامد الغزالى (ت : ٥٠٥/ ١١١١) تحديدا- للشريعة بنشر تأويلاتهم الفاسدة .لسنا معنيين هنا بنقد موقف «ابن رشد»، الذى لم يجد حلا لعلاج هذا الداء العضال إلا فى إغلاق باب معرفة التأويلات الصحيحة دون العامة، واستبعاد كتب البرهان من أن تصل إلى أيديهم .وهو حل شبيه بحل «حى بن يقظان» وصاحبه «أسال» .ليس هذا شأننا هنا بقدر ما نحن معنيون بالكشف عن الأزمة واستجابات كل من الفيلسوف والشيخ لها .

إن مشكلة المتكلمين ـ فى نظر ابن رشد ـ تكمن فى أنهم وقعوا فى أخطاء جسيمة نتيجةً لأدلتهم الجدلية التى تعتمد أساسا على «القياس» .لقد انتهوا إلى تصور «الله» سبحانه وتعالى كما لو كان «إنسانا أزليا» . وبعبارة أخرى فقد أدى مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» بالمتكلمين إلى أنهم حين شبهوا العالم بالمصنوعات، التى تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته، توصلوا إلى أن الله سبحانه لا بد أن يكون له -بالمثل أو بالقياس- إرادة وعلم وقدرة .فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون (صانع العالم) وفقا لهذا القياس- جسما قالوا فى التمييز بين «الله» والإنسان إن الله أزلى .فصار هذا -يعلق ابن رشد- القول «قولا مثاليا شعريا .والأقوال المثالية»، يواصل فيلسوف قرطبة، «مقنعة جدا، إلا أنها إذا تُعقِّبَتْ ظهر اختلالها».

والآن ما هو الدواء الشافى الذى يطرحه الفيلسوف لهذا المرض الذى أصاب العقل الإسلامى بسبب سيطرة المتكلمين وأشباه الحكماء على عقول العامة حتى أفسدوا عقائدهم؟ كيف يمكن الهروب من مفهوم «الإله» الذى ليس فى الحقيقة سوى «إنسان أزلى»؟ وما هو المفهوم الذى يمكن أن يقنع «العامة» ويقترب من الحقيقة؟ فى محاولة الفيلسوف إيجاد دواء شاف للمرض لا يكتفى بما اكتفى به «حى بن يقظان» من إدانة «العامة» فى قلبه وموافقتهم باللسان .كما أنه ليس قانعا بتأويلات المتكلمين لأنها أفسدت عقائد العامة بسبب خلافاتهم، بل وكانت

سبب مباشرا فى عداء العامة للفلسفة بصفة عامة .أما لماذا لم يكتف ابن رشد بموقف التعالى واحتقار العامة، فهذا سؤال يمكن أن نجد إجابة له فى حياة ابن رشد «القاضى» و«الفقيه»، بكل ما يعنيه الجلوس فى منصة «القضاء» من الانشغال بهموم العامة وبمشكلاتهم .هذا بالإضافة إلى سعى «الموحدين» منذ بداية حركتهم على يد «ابن تومرت» فى المغرب تنقية عقائد العامة من مظاهر الشرك والتشبيه بالحرص على تأكيد مفهوم «التوحيد».

فى النهاية لا يجد «ابن رشد» حلا لإقامة عقيدة العامة فى التوحيد على أساس لا يناقض البرهان، ولا يصعب على العامة فى نفس الوقت هضمه، سوى المفهوم الصوفى الذى صاغه «الغزالى» -خصمه اللدود- فى رسالته «مشكاة الأنوار» ذلك مفهوم «الله/ النور» .وجدير بالالتفات أن الشاهد الشرعى الذى يؤسس عليه الفيلسوف جواز تعليم العامة بشكل يناسب قدرتهم على الاستيعاب هو نفس الشاهد الذى يردده ابن عربى كثيرا ولكن لغاية أخرى غير الغاية النفعية البرجماتية المحركة لابن رشد .أراد أحدهم أن يعتق جارية، ولكنه أراد أن يتأكد من إيمانها، فأحضرها لرسول الله (صلعم)، فسألها «أين الله» فلما قالت «فى السماء» اعتبر الرسول أنها مؤمنة .هذا رغم الخطأ الفادح فى التحديد المكانى. ابن رشد يستدل من ذلك على مشروعية «مخاطبة الناس على قدر عقولهم»، لكن نفس الشاهد -عند ابن عربى- دال على «الحقيقة» فى حق هذه الجارية دون خطأ .فهى صادقة الإيمان؛ لأن الحقيقة تتجلى لها على قدرها .عند «ابن عربى» ليس فى العالم مرض يحتاج لعلاج، بل فيه تعصب يحتاج للتواضع.

هل يساعدنا هذا أن نفهم دلالة «النفى» بعد «الإثبات»، وعلاقة هذا «النفى» بالفرحة التى لاحظ الفتى انتشارها فى وجه الفيلسوف؟ لكن علينا أن نكرر أن «الراوى» هنا ليس «الفتى»، بل هو الشيخ الذى أصبح على معرفة بالتراث وقادرا على التعامل معه .إنه الآن فى هذه اللحظة ـ لحظة الكتابة ـ الشيخ الأكبر، هو الذى يقول لنا أن فيلسوف قرطبة، الذى فهم «الإثبات» واستوعبه، لم يفهم «النفى» ولم يستوعبه . وابن عربى الراوى ـ وليس الفتى بطل السرد ـ هو الذى يقول عن الفيلسوف «فانقبض وتغيَّر لونه وشك فيما عنده» .لقد تكفل «النفى»

-حين قال الفتى «لا» بإزالة «اليقين» الذى سببه الإثبات فى «نعم»، فما معنى «الإثبات والنفى»؟

٤- حلول ابن عربى:

يسعى ابن عربى فى نسقه الفكرى كله لإزالة التعارضات الثنائية من الوجود ومن المعرفة ومن الفكر .ومنطلقه فى ذلك «وحدة الوجود» لا بالمعنى الفلسفى الذى يوهم به المصطلح PANTHEISM فى الفلسفة الغربية، التى إما أن تحل «الله» فى العالم والطبيعة، أو تلغى وجود العالم والطبيعة لحساب الوجود الإلهى. ابن عربى يحتفظ ـ نظريا ـ بالثنائية فى شكل «مراتب» يمكن ذهنيا التمييز بينها. ويحرص على أن يقيم -عمليا- بين طرفى كل ثنائية وسائط عديدة تجمع وتوحد بين كل الثنائيات .على المستوى الوجودى الخالص تتميز «الذات الإلهية» فى مرتبة «الأحدية المطلقة» باستقلال تام، إنها مرتبة «الوجود لا بشرط شىء» .أما «العالم» بتعدد مراتبه فهو «الوجود بشرط شىء» .هذه ثنائية وجودية تتميز الأولى من طرفيها بالتحرر الكامل من كل شرط، فهى مرتبة «النفى» المطلق (لا بشرط شىء)، بينما يتميز الطرف الثانى بالوقوع فى أسر «إثبات» الشرطية الكاملة (بشرط شىء) هل تشير إجابة «الفتى» الملغزة أولا، ثم إجابة الشيخ الأقل إلغازا ثانيا إلى جدلية «الإثبات» و«النفى» تلك؟ ربما

يسأل الفيلسوف مجددا بعد أن فاجأه «النفى» بعد «الإثبات»، فتحولت حاله من «الفرح» إلى الحزن و«الانقباض» : «كيف وجدتم الأمر فى الكشف والفيض الإلهى؟ هل هو ما أعطاه النظر؟» ويجيب «الفتى» على لسان «الراوى» دون شك: «نعم لا ، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موارها والأعناق من أجسادها» فما هو هذا الذى بين »نعم« و »لا«، والذى يسبب طيران «الأرواح» من مواردها وطيران «الأعناق» من أجسادها؟ إن الجامع بين «الإثبات» و«النفى» هو «عالم الخيال» أو «البرزخ الأعلى» أو «برزخ البرازخ»، وهى مرتبة الوجود الوسيط الذى تجتمع فيه كل الثنائيات بدءا من الثنائية التى أشرنا إليها بين «الوجود لا بشرط شىء» و«الوجود بشرط شىء»، أو بين «الذات الإلهية» فى أحديتها المطلقة وبين

«العالم» فى كثرته الظاهرة . بين المرتبتين تتوسط الألوهة -وهى مجموع الأسماء الإلهية- وهى نسب وعلاقات وروابط لا تتمتع بأى وجود ذاتى .

وقد آن الأوان أن يتحدث ابن عربى بنفسه عن هذا الوسيط الذى تطير فيه الأرواح من مواردها والأعناق من أجسادها، إنه عالم ما بين «الإثبات» و«النفى». يبدأ الشيخ الأكبر بتأكيد الثنائية التى أشرنا إليها بالقول : «والمناسبة بين الخلق والحق غير معقولة ولا موجودة؛ فلا يكون عنه شئ من حيث ذاته، ولا يكون عن شئ من حيث ذاته .وكل ما دل عليه الشرع أو اتخذه العقل دليلا إنما متعلقه الألوهة لا الذات .الله من كونه إلها هو الذى يستند إليه الممكن لإمكانه». (الفتوحات ٥٧٩/٢) ويقول أيضا : «وأما أحدية الذات فى نفسها فلا تُعرف لها ماهية حتى يُحْكَمَ عليها؛ لأنها لا تشبه شيئا فى العالم ولا يشبهها شئ». (الفتوحات / ٢٦٩) إن الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلا، وإنما متعلقه العلم بالمرتبة وهو مسمى الله؛ فهو الدليل المحفوظ الأركان الدال على معرفة الإله وما يجب أن يكون عليه سبحانه من أسماء الأفعال ونعوت الجلال وبأية حقيقة يصدر الكون عن هذه الذات المنعوتة بهذه المرتبة المجهولة العين والكيف. وعندنا لا خلاف فى أنها لا تُعلم، بل يُطلق عليها نعوت تنزيه صفات الحدث، وأن القِدَم لها والأزل الذى يطلق لوجودها إنما هى أسماء تدل على سلوب من نفى الأولية وما يليق بالحدوث .وهذا يخالفنا فيه جماعة من المتكلمين الأشاعرة، ويتخيلون أنهم قد علموا من الحق صفة نفسية ثبوتية .وهيهات أنى لهم بذلك . (الفتوحات/١/١٦٠).

نلاحظ هنا نقد الشيخ للمتكلمين كما يمثلهم «الأشاعرة»، وهم أتباع «أبوالحسن الأشعرى» (ت : ٣٢٤ - ٩٣٦) ، الذين يقولون بوجود صفات لله سبحانه وتعالى ذات وجود متميز عن «الذات». وهذا بالضبط محور نقد الشيخ الأكبر، فالصفات عنده مجرد أسماء ونسب لا تتمتع بأى وجود ما، وهو ما يعنيه من أن الأسماء تدل بالسلب على نفى الأزلية والحدوث الخ، أما تصور أن لها وجود ثابت فهذا خطأ محض.كل الأسماء والصفات تمثل منطقة وسطى بين «وجود الذات» وبين «الوجود الظاهر»، أى العالم .فإذا أثبت المُثْبِت اسما أو صفة

للذات الإلهية واضعا فى اعتباره مستواها فى الوجود الخيالى فهو صادق. أمـــا ادعاء وجود ثابت فهو الخطأ الذى ينعيه على المتكلمين عموما وعلى الأشاعرة على وجه الخصوص. فى هذا النقد للمتكلمين يلتقى ابن عربى مع ابن رشد فى نقده لمنهج المتكلمين حين قاسوا الشاهد على الغائب، فتوصلوا إلى مفهوم لله ليس فى الواقع سوى تصور لإنسان إزلى.

لكن ابن رشد فى نقده للمتكلمين لم يقدم بديلا، وفى محاولته إحلال «البرهان» الفلسفى ليحل مكان «القياس» عند المتكلمين، لم يضف البرهان إلى أطروحات المتكلمين جديدا. إن نعى الشيخ الأكبر على الأشاعرة إثبات صفات نفسية ثبوتية على الذات الإلهية يصدق أيضا على الفلاسفة، ومنهم ابن رشد، لأنهم لم يميزوا بين مراتب وجودية لا تتمتع بوجود عينى. إن «الذات الإلهية» لا يتعلق بها من الوصف إلا «السلب»، وهو «النفى». أما الإثبات فلا يجوز إطلاقه على الذات الإلهية، والذى ورد فى القرآن الكريم من صفات إنما تشير للألوهة، وهى مرتبة الوجود الخيالى الفاصلة والجامعة فى نفس الوقت بين «الذات» و«العالم». أما عن تعريف هذه المرتبة -مرتبة الوجود الخيالى- فيقول الشيخ عن البرزخ بصفة عامة:

البرزخ يتوسع الناس فيه، وما هو كما يظنون. إنما هو كما عرفنا الله فى كتابه فى قوله فى البحرين «بينهما برزخ لا يبغيان»؛ فحقيقة البرزخ أن لا يكون فيه برزخ. وهو الذى يلتقى ما بينهما بذاته، فإن التقى الواحد منهما بوجه غير الوجه الذى يلقى به الآخر، فلابد أن يكون بين الوجهين برزخ يفرق بين الوجهين حتى لا يلتقيان، فإذا ليس ببرزخ. فإذا كان عينُ الوجه الذى يلتقى به أحد الأمرين الذى هو بينهما عينَ الوجه الذى يلتقى به الآخر فذلك هو البرزخ الحقيقى؛ فيكون بذاته عين كل ما يلتقى به فيظهر الفصل بين الأشياء، والفاصل واحد العين. وإذا علمت هذا علمت البرزخ ما هو. ومثاله بياض كل أبيض، وهو فى كل أبيض بذاته ما هو فى أبيض ما بوجهٍ منه ولا فى أبيض آخر بوجهٍ آخر، بل هو بعينه فى كل أبيض، وقد تميز الأبيضان أحدهما عن الآخر. فعين الأبيض واحد فى الأمرين، والأمران ما هو كل واحد عين الآخر. فهذا مثال البرزخ الحقيقى.

وكذلك الإنسانية فى كل إنسان بذاتها .فالواحد هو البرزخ الحقيقى، وما ينقسم لا يكون واحـدا .والواحد يَقسِم ولا يُقْسَم أى لا ينقسم فى نفسه؛ فإنه إن قبل القسمة فى عينه فليس بواحد .وإن لم يكن واحدا لم يقابل كل شئ فى الأمرين اللذين يكون بينهما بذاته .والواحد معلوم فى أنه ثم واحد بلا شك .والبرزخ يُعلم ولا يُدرك ويُعقل ولا يُشهد. (٣/٥١٨).

وينتقل من التعريف العام نزولا إلى مستوى من مستويات التخصيص فى التعريف فيقول:

ولما كان البرزخ أمرا فاصلا بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفى ومثبت، وبين معقول وغير معقول، سُمِّى برزخ اصطلاحا .وهو معقول فى نفسه وليس إلا الخيال؛ فإنك إذا أدركته وكنت عاقلا تعلم أنك أدركت شيئا وجوديا وقع بصرك عليه، وتعلم قطعا بدليل أنه ما ثم شئ رأسا وأصلا .فما هو هذا الذى أثْبَتَّ له شيئية وجودية ونفيتها عنه فى حال إثباتك إياها؟ فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفى ولا مثبت. (١/٣٠٤) أما مجال فعالية هذه المرتبة الوجودية فهى تتسع لتصبح الحضرة الجامعة للحقائق من أعلاها إلى أدناها :الألوهة، عالم الأمر، عالم الخلق، عالم الطبائع الخ:

«فما أوسع حضرة الخيال، وفيها يظهر وجود المحال، بل لا يظهر فيها على التحقيق إلا وجود المحال؛ فإن الواجب الوجود وهو الله تعالى لا يقبل الصورة وقد ظهر بالصورة فى هذه الحضرة .فقد قبل المحال الوجودِ الوجودَ فى هذه الحضرة/» (٢/٣١٢).

الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنى عن العالمين .فالألوهة فى الجبروت البرزخى؛ فتقابل الخلق بذاتها، وتقابل الحق بذاتها .ولهذا لها التجلى فى الصور الكثيرة والتحول فيها والتبدل؛ فلها إلى الخلق وجه به يتجلى فى صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات .فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهية .فتحققناها فما وجدنا سوى ما ندعوه بها من الأسماء الحسنى؛ فليس للذات جبر فى العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية .ولا يُعْرَفُ من

الحق غير هذه الأسماء الإلهية، وهى أعيان هذه الحضرات. (٤/٢٠٨ - ٢٠٩، وأيضا ٢/٢٠٣، ٣٧٩، ٣/٣٥٨).

٥ - اللقاء الثانى :الأمل الذى لم يتحقق!

إن فرح ابن رشد بالإثبات يعنى من منظور ابن عربى «الراوى» لا «الفتى» بطل السرد، أنه يقف بعلمه عند أحد طرفى الحقيقة -جانب الإثبات- فأراد أن يكشف له عن جانبها الآخر -جانب النفى- لكن الفيلسوف لم يدرك مغزى الإشارة .الدليل على ذلك الاضطراب والحزن الذى حل محل الفرح فى وجهه فأعاد السؤال .وكان لابد للجواب أن يكون أكثر تفصيلا، وإن لم يخرج عن أفق الرمز والتلميح .لكن الفيلسوف مرة ثانية «اصفر لونه وأخذه الإفكل وقعد يحوقل، وما عرف ما أشرت إليه» .ينهى الشيخ الأكبر قصة هذا اللقاء الأول تعليقا بأن المسألة التى لم يفهم ابن رشد الإشارة إليها هى «عين المسألة التى ذكرها هذا القطب، أعنى مداوى الكلوم». سبق أن قلنا أن الباب الذى ترد فيه قصة اللقاء تلك هو الباب المعنون «الأنفاس ومعرفة أقطابها المحققين بها وأسرارهم»، وهو الباب الخامس عشر .أما المسألة المشار إليها فهى تتعلق بالمقارنة بين «الدنيا» و«الآخرة»، أو بالأحرى بين «الدنيا» و«الجنة» . ومداوى الكلوم المشار إليه يقول أن الدنيا والجنة يتشابهان فى بنائهما، لكنهما يتفاوتان تفاوتا حادا من حيث «مادة» البناء .فبناء الدنيا من لبن مادته «القش والطين»، فى حين أن بناء الجنة من لبن مادته من «ذهب ولُجَيْن» .ومن الواضح أنها مسألة تثير فى عمقها أمر «الإثبات» إذ تبدو كل من «الدنيا» و«الجنة» من حيث ظاهر بنائهما متشابهتين، وهذا هو «الإثبات» بينما هما فى الحقيقة والواقع مختلفتان من حيث المادة التى يقوم عليها البناء، وهذه هو «النفى» .نقول هذا بالطبع دون أن نحصر الدلالة فى السياق كما قلنا فى تعليقنا من قبل .

لكن لماذا مثال الجنة والدنيا تحديدا؟ ربما لأن جذر الشجار بين المتكلمين بعضهم البعض من جهة، وبينهم وبين الفلاسفة من جهة أخرى، كان يدور حول

«تأويل» القـــرآن الكريم .دار الخلاف بين المتكلمين حول ثنائية «المحكم والمتشابه»، التى تمحورت حول تفسير الآية السابعة من سورة آل عمران (قم ٣) حول صفات الله وأفعاله .أما بين المتكلمين والفلاسفة فقد كانت قضية التأويل الأشد إثارة تتعلق بتأويل «العقاب والثواب»، وهى قضية من القضايا التى بسببها كفَّر «أبوحامد الغزالى» الفلاسفة فى كتابه «تهافت الفلاسفة»، وهو الكتاب الذى تصدى «ابن رشد» للرد عليه بكتاب «تهافت التهافت».

وموقف «ابن عربى» من ثنائية «المحكم والمتشابه» هو امتداد لموقفه من كل الثنائيات : البحث عن وسيط جامع . وقد وجد ابن عربى فى قوله تعالى : «ليس كمثله شىء، وهو اللطيف الخبير» نموذجا لجدلية «الإثبات والنفى». ورغم أن «المعتزلة» - وهم بلا منازع فرسان تأويل «الصفات» التى توهم مشابهة الله للبشر - يتخذون من هذه الآية نموذجا للإحكام الذى ينفى المشابهة، فابن عربى يراها نموذجا للجمع بين «التنزيه» و«التشبيه»، كما هى نموذج للجمع بين «النفى» فى «ليس كمثله شىء»، لكنها فى بقيتها تثبت وتُشَبِّه «وهو اللطيف الخبير». لقد سالت دماء وسالت أحبار فى العراك بين «المثبتين» و«النُّفاة»، والقرآن بظاهره -أى بلا تأويل- يثبت وينفى؛ لأن كلا من النفى والإثبات يقدمان الحقيقة فى لغة واضحة .هل تحتاج الآيات القرآنية التى وردت فى نعيم الجنة وعذاب النار إلى تأويل؟ نعم إن القرآن يبدو وكأنه يصور «الجنة» بصورة «الدنيا»، لكن شتان بين الحقيقتين .لا نريد أن نطيل فى عرض ما يقوله ابن عربى فى شأن «الصورة»، فالله سبحانه خلق الإنسان على صورته، لكنه إنسان والله إله .إن تشابه صورة الجنة مع صورة الدنيا هو تشابه فى شكل البناء .لا حاجة إذن للتأويل، لا تأويلات المتكلمين ولا تأويلات الفلاسفة .إنها تجربة الروح ومعانقة باطن الكون وإدراك روحانيته السارية هى الكفيلة بحل المشكلات وفك المعميات .

«وطلب من أبى بعد ذلك الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا، هل هو يوافق أو يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلى؛ فشكر الله تعالى الذى كان فى زمن رأى فيه من يدخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا

بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال :هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابا؛ فالحمد لله الذى أنا فى زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذى خصنى برؤيته».

ماذا يعنى ذكر أمر هذا اللقاء الذى لم يتحقق، والذى يمر عليه الدارسون المهتمون بشأن دلالة لقاء الشيخ والفيلسوف بلا تعليق؟ إنه يعنى أن الشيخ/الفتى لم يكن فى لقائه الأول بالفيلسوف قد اطلع على شيء من كتاباته، الأمر الذى يعنى أن إجاباته المُلغزة على سؤال الشيخ فى اللقاء الأول هى إجابات الشيخ كاتب الفتوحات -الراوى- وليست إجابات الفتى الذى لم يكن شاربه قد نبت بعد. وابن عربى حريص فى أكثر من سياق على تأكيد أن الفيلسوف لم يستبعد إمكانية الوصول بالفيض والإلهام والكشف إلى معارف وهبية لدنية تأتى مباشرة من الله على قلب السالك .بل أكثر من ذلك يكرر ابن عربى أن الفيلسوف عبَّر عن امتنانه لوجوده فى الزمن الذى شهد واحدا من أرباب المعرفة الكشفية، وأنه قابله .ويبدو ابن عربى فى سياق نادر، حين يذكر اسم «أفلاطون»، يبدو مدافعا عن الفلسفة ضد من يكرهون «أفلاطون» من المسلمين فقط بسبب علاقته بالفلسفة .يفسر ابن عربى كراهيتهم لأفلاطون بجهلهم بمعنى كلمة «فلسفة» إذا كانت «الفلسفة» ليست إلا «محبة الحكمة»، فإن كل من له نصيب من عقل لابد أن يكون محبا للحكمة. (فتوحات ٢/٥٢٣) لم يكن فيلسوف قرطبة بأى معنى من المعانى من أتباع أفلاطون، وهذا ما يباعد بينه وبين فلاسفة الإشراق الأقرب إلى قلب ابن عربى . لكن من الواضح كذلك أن ابن عربى كان يكن تقديرا خاصا لابن رشد رغم ما يبديه من تفاوت بين طريقتيهما، خاصة فى اللقاء الثالث .

٦ ـ اللقاء الثالث : أين ومتى؟

ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية؛ فأُقيم لى رحمةً من الله فى الواقعة فى صورة ضُرب بينى وبينه حجاب رقيق، أنظر إليه منه ولا يبصرنى ولا يعرف مكانى، وقد شُغِل بنفسه عنى، فقلت :إنه غير مراد لما نحن فيه .

إذا كان اللقاء الثانى الذى لم يتم كان مرغوبا من جانب الفيلسوف، ولا يذكر لنا الشيخ لماذا لم يتم، فإن هذا اللقاء الثالث تم باستدعاء إرادى من جانب الشيخ .وعلى عكس اللقاء الأول الذى يمكن تخمين وقت وقوعه، واللقاء الأخير -الرابع- المنصوص على مكان وزمان وقوعه، فإن هذا اللقاء الثالث تم فى «واقعة» حيث أقيم -بصيغة المبنى للمجهول، الأمر الذى يعنى غياب إرادة الفيلسوف غيابا تاما- فى «صورة». كل هذه المفردات ترشح أن هذا اللقاء كان لقاء خياليا برزخيا .وسواء حدث اللقاء استحضارا بالمخيلة والهمة، وسواء حدث فى شكل «رؤيا» منامية، وكلا الاحتمالين وارد لما يتمتع به العارف بمخيلة خلاقة ناهيك عن قوة القدرة على الاستدعاء، فالنتيجة واحدة والمحصلة هى بيان القدرة على السيطرة .الفيلسوف هنا فى «الواقعة» مُصَوَّرٌ بالصورة التى يمنحها له خيال العارف .لقد حاول Steffen Stelzer فى دراسته المشار إليها أعلاه أن يفهم معنى «الواقعة» فى سرد اللقاء الثالث، بالإضافة إلى كلمة «صورة»، بالإحالة إلى سورة «الواقعة» فى القرآن الكريم . وهذا نهج مشروع فى فهم نصوص ابن عربى بصفة عامة .وسورة «الواقعة» - رقم ٥٦ فى ترتيب المصحف - من السور المخصصة بالكامل للحديث عن «الآخرة» وعن «النعيم» فى الجنة والعذاب لأهل النار .والسورة تميز فى أهل الجنة بين «السابقين» وبين «أهل اليمين» وتسهب فى تفصيل صور النعيم لكل منهما .وكل ذلك لكى يثبت الباحث العلاقة السياقية بين السرد ومسألة «مداوى الكلوم» بصفة خاصة، توصلا لإثبات أن اللقاء لم يكن حول «المعرفة» بقدر ما كان حول «موضوع المعرفة».

وصورة ابن رشد فى الواقعة - كما يخبرنا السرد - محجوبة عن رؤية ابن عربى . ليس هذا فقط بل «الصورة» مشغولة بنفسها، فما معنى ذلك؟ مفهوم الحجاب يتسع عند ابن عربى ليصبح الوجود كله؛ فالوجود الظاهر يمثل حجابا على «الحقيقة»؛ فلا موجود فى الحقيقة إلا الله والعالم كله مظاهر تظهر وتخفى فى نفس الوقت .هى مظاهر كاشفة للقادر على النفاذ من الصورة إلى أصلها، وهى فى نفس الوقت حجاب لمن لا يرى إلا الصورة .فى التمثيل الرمزى لصورة «ابن رشد» المشغولة بنفسها نتبين من صياغة ابن عربى أن «الحجاب» ليس

مانعا فى ذاته، بدليل أن الفتى قادر على رؤية «صورة» الفيلسوف، لكن انشغال الصورة بذاتها هو «المانع» لها من رؤية ابن عربى . وهكذا يصبح الحجاب المانع فى الحقيقة هو «الصورة».

ربما يحيل ابن عربى فى هذا الجزء من السرد إلى حقيقة انشغال ابن رشد بشئون الدولة والحكم والقضاء، وهو انشغال معوِّق فى نظر الشيخ عن صفاء القريحة الذى هو شرط لبداية السلوك إلى العرفان .والمبرر لهذا التفسير من جانبنا أن الشيخ الأكبر لا يفتأ يردد أن ملاحظة الإنية - أنا العبد - عائق عن ملاحظة إنية الرب .وبعبارة أخرى يمكن القول إن «الأنا» تمثل حجابا معرفيا عن إدراك الحقيقة، رغم أن «الحقيقة» ليست خارج «الأنا» . وطريق الصوفى هو المحاولة الدائمة لإزاحة صورة «الأنا» الظاهرة لإخلاء الطريق لانبثاق «الأنا» الحقيقية، أنا الروح التى هى «الصورة» الشفافة للحقيقة؛ فتدرك «الأنا» حقيقتها، وبذلك فقط تنتفى «الصورة» الخارجية، الصورة التى تحجب الأنا الحقيقية، وتحجب معها الحقيقة .

هذا ما يحيل إليه النص السردى الخاص باللقاء الثالث :صورة الفيلسوف التى تحجبه عن رؤية الشيخ بسبب عجز الفلسفة عن اختراق «الحجاب» الذى لا يمثل بالنسبة عائقا بالنسبة للعارف .فى هذا اللقاء الثالث يصرح الشيخ أن طريق الفلسفة - خاصة طريق فلسفة «أرسطو» والمتكلمين - ليس الطريق الأمثل الموصل للحقيقة .إنما يكون الوصول إليه برفع الأحجبة ونزع الأغطية عن «الأنا» الروحية المحجوبة بالصورة .لماذا إذن تتملك ابن عربى الحيرة أمام جثمان الفيلسوف، الذى تعادله مؤلفاته على ظهر الدابة التى تحمله من «مراكش» إلى «قرطبة» وما معنى هذه الحيرة؟

٧ - اللقاء الرابع : بعد الرحيل:

فما اجتمعت به حتى دُرِج وذلك فى سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش ونُقل إلى قرطبة وبها قبره .ولما جُعل التابوت الذى فيه جسده على الدابة جُعِلت تآليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف ومعى الفقيه الأديب

أبوالحسن محمد بن جبير كاتب السيد أبى سعيد وصاحبى أبو الحكم عمر بن السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال :ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد فى مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله، يعنى تآليفه، فقال له ابن جبير: يا ولدى، نعم ما نظرت، لا فُض فوك .فقيدتها عندى موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم وما بقى من الجماعة غيرى، وقلنا فى ذلك:

هذا الإمام وهذه أعماله يا ليت شعرى !هل أتت آماله؟

نكرر ما بدأنا به من قبل من أن منظور ابن عربى يستبعد «الخطأ» فى الإيمان مهما حدث فى الفكر أو فى المعرفة .هذا بالإضافة إلى إدراكه أن فيلسوف «قرطبة» وقاضيها لم يكن أبدا معاديا للكشف والإلهام والفيض كسبيل للمعرفة .والحقيقة أن المشترك الجامع بين «الفيلسوف» والشيخ -والذى ليس مجرد الانتماء الجغرافى- أوسع من مساحة الاختلاف . ولقد كشفنا عن السياق الفلسفى والفكرى الذى جمع بين «العرفان» و«البرهان» فى أليجوريا «حى بن يقظان» التى كتبها «ابن طفيل» أستاذ الفيلسوف . ونريد هنا أن نضيف عنصرا مهما أدركه أيضا باحثون غيرنا نذكر منهم على سبيل المثال «كلوديا عداس» Claudia Addas. هذا العنصر هو النظر إلى «الشريعة» من منظور شمولى لا يستبعد من تراثها النصى التفاصيل المنقولة، خاصة تلك التفاصيل التى يحملها التراث النبوى الذى صار يعرف باسم «السنة»، وهى أقوال النبى «محمد» وأفعاله كما جمعت وصنفت بدءا من القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) فى كتب السنة المعروفة.

لا نجد حضورا للسنة مكثفا عند المتكلمين العقلانيين من أمثال المعتزلة والفلاسفة عموما من أمثال «الكندى» و«الفارابى» و «ابن سينا» يماثل حضور «القرآن» أو يقاربه . وإذا كان من الصعب إن لم يكن من المستحيل على أى مفكر إلا أن يجد نفسه مضطرا للمساهمة فى النقاش فى مشكلة العلاقة بين «الوحى» و«العقل»، فقد تم قصر محتوى «الوحى» عند المتكلمين والفلاسفة -عدا استثناءات قليلة- فى كلام الله الذى هو القرآن . الفقهاء وحدهم هم الذين ضموا «السنة» بمعناها الشامل -أى أقوال النبى وأفعاله بل وتقريراته (الموافقة

على فعل أو قول ما من أحد معاصريه أو الاعتراض عليه) إلى نطاق «الوحى». وكان التمييز الذى استقر تقريبا فى نهاية القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) أن «القرآن» هو كلام الله بالمعنى واللفظ، فى حين أن «السنة» هى كلام الله بالمعنى فقط دون اللفظ الذى هو من كلام «محمد». هذا بالإضافة إلى تمييز آخر يتمثل فى طريقة الانتقال من جيل إلى جيل. فى حالة القرآن كان الانتقال بالتواتر عن طريق الحفظ والترديد من خلال الذاكرة الجمعية للمسلمين فى كل جيل، بينما انتقلت السنة بالرواية التى تعتمد على الذاكرة الفردية للصحابة الذين اعتنوا بحفظ بعض ما استمعوا إليه من النبى أو ما شاهدوه يفعله (يستثنى من ذلك الشعائر الجماعية كالصلاة والحج والصيام، فقد كان يشهدها الجمع الغفير وينقلونها؛ فهى تدخل فى باب التواتر كذلك).

لأن ابن رشد شغل منصب «القضاء» فقد كان فقيها، أو لأنه كان فقيها فقد صار قاضيا. وله فى الفقه كتاب شهير عنوانه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، وهو كتاب مختصر لكنه فى نفس الوقت جامع للآراء المذهبية المختلفة فى أصول المسائل الفقهية. هذا بالإضافة إلى محاولة ابن رشد أن يرد الخلافات فى المسائل بين أصحاب المذاهب إلى أصولها العامة فى القواعد، فهو بذلك لا يكتفى بجمع الآراء بل يضيف إليها قدرا من التحليل؛ فالفيلسوف فى النهاية لا يكون فقيها تقليديا. وابن رشد الفقيه كان فى ذلك مخلصا للتقاليد العائلية، فجده كان فقيها مرموقا، لدرجة أن التمييز بين «الجد» الفقيه و«الحفيد» الفيلسوف جعل من الضرورى أحيانا أن يقرن باسم «الفيلسوف» كلمة «الحفيد». ولم تكن التقاليد العائلية الرشدية من هذه الزاوية سوى جزء من التقاليد الثقافية فى بيئة الأندلس، التى اكتسب فيها الفقهاء خلال حكم «المرابطين» مكانة خاصة، مكنتهم من السيطرة على الحكام فحرموا «الكلام» و«الفلسفة». ولعل «ابن طفيل» فى «حى بن يقظان» يلمح إلى سيطرة الفقهاء بتزمتهم حين يتحدث عن «الجزيرة» التى فر منها «أسال»، ولعله يلمح إلى شخصية «الفقيه» المتزمت، لكن المسيطر على عقل العامة وذى السطوة بسبب ذلك عند السلطان، فى شخصية «سلامان» الغائبة الحاضرة فى السرد.

ولم تهدأ سيطرة الفقهاء فى عهد «الموحدين»، إذ كان مناخ الصراع العسكرى الدينى يدفع بالتوتر فى أفق الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية إلى أقصاه، وفى ظل هذا المناخ المتوتر تسيطر عادة نزعات التمسك بالشكليات الدينية تعبيرا عن مفاهيم «الهوية» فى مواجهة التهديد بالقضاء عليها من قبل أعداء خارجيين يرفعون شارات دينية بدورهم .نحن نعرف مثلا أن مأساة «ابن رشد» ومحنته المعروفة تسبب فيها حاجة الخليفة لفرض ضرائب جديدة لتغطية تكاليف الحروب .ولما كان من شأن «العامة» المستضعفين اجتماعيا واقتصاديا أن تحركهم مثل هذا الأعباء إلى انتفاضات وثورات، فقد كان الحكام دائما فى حاجة إلى الفقهاء والوعاظ فى المساجد ليمتصوا أى احتمال لثورة العامة ضد الأعباء الجديدة .ومن المنطقى فى مثل هذا السياق أن يكون للفقهاء بدورهم شروطا على الحاكم لضبط «السلوك» الدينى الذى غالبا ما يتهمون «الفلاسفة» و«المتكلمين» و«الصوفية» بإفساده .

كان الاهتمام بالفقه -وما يتضمنه من اهتمام بدراسة السنة- والوقوف فى نفس الوقت ضد سطوة الفقها، هو الجامع بين ابن عربى «الصوفى» وبين ابن رشد «الفيلسوف» فى سياق الوضع الأندلسى .من هنا روح «التوقير» البادية فى وصف اللقاء الأخير، لقاء ما بعد الرحيل .هذا هو «الرفات»، تعادله المؤلفات تعبر «البحر الأبيض المتوسط» من «مراكش» إلى «قرطبه»، أمام هذا المشهد يتساءل «الناسخ» فى حضرة «الفقيه» .ولا بد للقارئ أن يهتم بملاحظة حرص الراوى على ذكر أن الفقيه هو «محمد بن جبير»، وأنه يعمل كاتبا لأبى سعيد. لماذا هذا الحرص على ذكر اسم الفقيه وعلى تحديد وظيفته؟ هل لأن الشيخ الأكبر يريد أن يُلمِح إلى «محنة» الفيلسوف ودور الفقهاء فيه؟ ربما .لكن الذى بدأ التعليق على المشهد هو الناسخ «أبو الحكم عمر بن السراج»، فكان من المنطقى أن تلفت نظره ثقل المؤلفات وكبر حجمها فى نفس الوقت حتى تعادل «رفات» الفيلسوف على ظهر الدابة .فقال :ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد فى مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله .يبدو تعليق الفقيه، كأنه يعظ :يا ولدى، نعم ما نظرت، لا فُض فــوك .لكن مـا معنى التعليق وما دلالته؟ ابن عربى وحده فى

المشهد صامت، لكن الذاكرة استوعبت :فقيدتها عندى موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم وما بقى من الجماعة غيرى .وهو فى النهاية الذى يتساءل:

هـــذا الإمـام وهـــذه أعـمـاله يا ليت شـعرى !هل أتت آمـــالـه؟

كان هذا المشهد هو آخر شئ شاهده ابن عربى فى الأندلس قبل رحيله النهائى الذى لم يعد منه أبدا إلى الأندلس، فهل كان ابن رشد آخر خيط يربطه بالأندلس وبالمغرب، فلما انقطع الخيط بوفاة ابن رشد قرر الرحيل بلا عودة؟ سؤال يستحق الالتفات، وليست الإجابة عليه يسيرة، خاصة بعد أن ترسخت قراءة المشهد فى إطار التعارض بين طريق فيلسوف قرطبة وقاضيها وبين طريق «ابن عـــربى» . هل الأمر بالفعل أمر اختلاف وتدابر، أم كان ابن عربى يدرك أن أمر الأندلس إلى «أفول»، وأن «العلامة» قرأها لا فى رحيل ابن رشد فقط، بل فى الموعظة التى تشى بالشماتة فى تعليق الفقيه على ملاحظة «الناسخ» عن حجم مؤلفات الفقيد ووزنها؟ ابن عربى وحده قرأ العبرة والموعظة فى المشهد، ووحده رثى الإمام فى تساؤله، كأنه ينعى الأندلس .لقد تحققت آمال ابن رشد فى الغرب شمال المتوسط، فهل تحققت آمال ابن عربى فى شرق العالم الإسلامى؟ قبل أن نجيب عن هذا السؤال علينا أن نلقى نظرة على الخطوط العامة لفلسفة ابن عربى .لكن الأمر يتطلب قبل ذلك إلقاء نظرة عابرة، أو طائرة، على طبيعة اللغة الصوفية والصعوبات الناجمة عن بنيتها المعقدة، ومحاولة استجلاء بعض أسباب هذه البنية، واقتراح بعض الحلول لإنجاز قراءة مُنتجة .هذا موضوعنا فى الفصل القادم.

الفصل الرابع

جدلية الوضوح والغموض

(التجربة الصوفية بين «الكشف والستر»)

تمثل التجربة الصوفية فى جوهرها محاولة لتجاوز حدود التجربة الدينية العادية، تلك التى تقنع بالعادى والمألوف من مظاهر التصديق والإيمان، وتقتصر على مجرد الوفاء بالتكاليف الشرعية والامتناع عن المحرّمات الدينية، أو ما يُسمّى الوفاء بمتطلبات الشريعة والوقوف عند حدودها ورسومها .يطمح الصوفى إلى تجاوز حدود «الإيمان» للدخول فى تخوم «الإحسان»، الذى شرحه «جبريل» للنبىّ (صلعم) حين ظهر له فى صورة أعرابى؛ وأجاب على أسئلته له فى حضور بعض الصحابة . سأله النبى عن «الإيمان» فأجاب :«أن تؤمن بالله وملائكته ورسله، وأن تؤمن باليوم الآخر وبالقدر خيره وشره» . وحين سأله النبى عن «الإحسان» أجاب جبريل - المتمثل فى صورة إنسانية بشرية هى صورة أعرابى - «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[1].

(١) الحديث رواه كل من البخارى ومسلم فى صحيحيهما: باب «الإيمان»، رقم ٣٧ فى البخارى، وباب «الإيمان»، رقم ٥٧ فى صحيح مسلم.

يسعى الصوفى إلى التواصل تواصلا مباشرا مع «الحق» سبحانه، ويطمح إلى عبادة «المعاينة» التى أشار إليها جبريل .من هنا نفهم أقوال شهيدة العشق الإلهى «رابعة العدوية» (ت : ١٨٥ هـ/ ٨٠١) ، التى ترى فى العبادة التى مـبناها «الخوف» من العقاب و«الطمع» فى الثواب سلوكا يماثل سلوك عبد السوء، الذى إذا خاف أطاع وإذا أمِنَ عصى .أما عبادتها هى فمبناها على «الحب»، الذى غايته الوصول إلى رضا المحبوب حتى يكشف للمحب الحُجُب التى تحول دونه ودون رؤية وجه المحبوب . فإذا انكشفت الحُجُبُ تحققت الرؤية:

أحبك حبين :حب الهوى ... وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذى هو حب الهوى ... فشغلى بذكرك عمن سواكا

وأما الذى أنت أهل له ... فكشفك لى الحُجْبَ حتى أراكا[٢]

ويمكن لنا بالمثل أن نفهم ما ورد على لسان «الحسين بن منصور الحلاج» (٣٠٩ هـ / ٩٢٠ م) من شطحات، أساء فهمها وتأويلها فقهاء السلطة فأهدروا دمه، وهى أقوال مبناها العشق الذى تفنى فيه «إنِّيَّة» العاشق فى ذات المحبوب، فلا تبقى إلا ذات واحدة:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن رُوْحان حلَلْنا بدنا

فإذا أبصرتنى أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا [٣]

وتجربة «حيُّ بن يقظان» التى قصَّها «أبو بكر ابن طفيل» - وتناولناها فى الفصل السابق - تقدم شاهدا فلسفيا على ما يمكن أن ينشأ من تعارض بين التجربة الدينية الصوفية ومثيلتها العادية .

وقد أدى التعارض بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية العادية إلى مآس دامية تمثلت فيما حدث من صلب لـ «الحلاج»، ومن قتل لـ «السُّهروردى، شهاب

---

(٢) انظر: أبو حامد الغزالى :إحياء علوم الدين، القاهرة د .ت.، المجلد الرابع، ص: ٢٦٧.

(٣) انظر:«ديوان الحلاج» تحقيق :ماسينيون، باريس ,١٩٥٥

الدين يحى بن حبش» (٥٨٧ هـ - ١١٩١م) على سبيل المثال .ولم يتوقف هجوم الفقهاء على المتصوفة، إلى حد وصمهم بالردة والكفر، حتى عصرنا هذا .إذ يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى إخراج الفكر الصوفى بصفة عامة - وفكر «محيى الدين بن عربى» بصفة خاصة - من حظيرة الإسلام . وقد بلغ الحماس ضد التصوف بمحقق كتاب برهان الدين البقاعى «تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى» إلى أن يضع له عنوانا من عنده يعلو على العنوان الأصلى للكتاب، هو «مصرع التصوف».(٤) وقد ذهب باحث معاصر آخر إلى اتهام «ابن عربى» بالقصد إلى التخريب العقائدى بنشر أفكار الباطنية - كالحلول ووحدة الوجود - فى أقطار الدولة الإسلامية(٥)

بسبب هذا التعارض فى الفهم والتأويل بين التجربتين الدينيتين من جهة، وبسبب «العنف» المادى و اللغوى الذى مارسته التجربة الدينية العادية - والفقهية بصفة خاصة- من جهة أخرى، كان على المتصوفة أن يُنْتِجوا لغتهم الخاصة بهم، والتى يمكن أن تحميهم من بعض هذا العنف .من هنا منشأ اهتمام المتصوفة باللغة؛ فاستعاضوا عن اللغة العادية بلغة الرمز والإشارة؛ سواء فى تفسيرهم للقرآن الكريم أو فى تعبيراتهم عن مواجدهم وتجاربهم الصوفية ومكاشفاتهم الروحية فى أحوالهم ومقاماتهم.

١ - مؤلفات الشيخ، نظرة عامة:

إن نظرة على لغة بعض مؤلفات الشيخ، ونسق تأليفها يمكن أن تكشف لنا كثيرا من خصائص هذه اللغة .كان الشيخ قد بدأ بالفعل نشاطا تأليفيا مكثفا قبل رحيله النهائى للمشرق سنة ٥٩٨-٥٩٩ هجرية .ولا يسعنا أن نتعرض هنا لمؤلفات الشيخ التى تستعصى على الإحاطة؛ إذ كتب الشيخ بنفسه عام ٦٣٢ أنه

---

(٤) تحقيق :عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٢هـ /١٩٥٧ م، المقدمة، ص: ١- ١٦.

(٥) انظر :عباس العزاوى :«محيى الدين بن عربى وغلاة الصوفية»، ضمن «الكتاب التذكارى لمحيى الدين بن عربى»، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٧، ص : ١٣١ وما بعدها.

قد ألَّف نحوا من مائتين وتسعة وثمانين رسالة، بينما يذهب «عبد الرحمن جامى» صاحب «نفحات الأنس» أن له خمسمائة رسالة وكتاب .ويذكر «الشعرانى» فى «اليواقيت والجواهر» أن لابن عربى حوالى أربعمائة كتاب، فى حين يذكر «بروكلمان» فى «تاريخ الأدب العربى» أن لابن عربى مائتين وخمسين رسالة وكتابا مخطوطا ومطبوعا .وبالإضافة إلى ذلك يذكر صاحب «فوات الوفيات» أن تفسير ابن عربى للقرآن المعروف باسم «التفسير الكبير» يقع فى خمس وتسعين مجلدة.[٦] يكفينا هنا فى مجال تحليل طبيعة اللغة الصوفية أن نتعرض لبعض مؤلفات الرجل التى تطرح بشكل لافت مشكل اللغة، لا على مستوى التعبير فحسب، بل على مستوى البناء والنسق التأليفى كذلك.

بدأ ابن عربى تأليفه بكتابة الرسائل القصيرة نسبيا، ثم بدأ فى تصنيف الكتب الأطول بعد رحيله إلى المشرق؛ فبدأ تصنيف موسوعته «الفتوحات المكية» فى مكة كما سنرى، ثم كان كتاب «فصوص الحكم» من آخر ما سطره من كتب قبل وفاته فى دمشق .والشيخ حريص على أن يسجل تسجيلا دقيقا تاريخ تأليف كتبه فى معظم السياقات التى يحيل إليها فى كتب أخرى .نعلم مثلا أنه فى سنة ٥٨٨ / ١١٩٤ صنف كتاب «مشاهد الأسرار القدسية»، وذلك بعد العودة إلى إشبيلية من أول رحلة قام بها إلى تونس، أما كتاب «روح القدس فى محاسبة النفس» [٧] فقد صنفه سنة ٥٩٠ / ١١٩٨ فى تونس . وفى فاس كتب كتاب «الإسرا إلى مقام الأسرا» سنة ٥٩١ / ١١٩٩ [٨] وكتاب «مواقع النجوم ومطالع

(٦) انظر ص ٥ : من تصدير أبو العلا عفيفى لكتاب «فصوص الحكم .ويمكن لمن يريد معرفة المزيد عن مؤلفات الشيخ المطبوعة والتى ما تزال مخطوطة، هذا بالإضافة إلى معرفة ما كتب عن الشيخ وفكره وما ترجم من مؤلفاته إلى اللغات المختلفة أن يرجع إلى «دائرة المعارف الإسلامية الكبرى» الصادرة عن مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، طهران ١٤١٩/ ١٩٩٨، المجلد الثالث، مادة «ابن عربى»ص : ٤٩٦ - ٥٤١ من الطبعة العربية . كذلك يمكن الرجوع إلى مجلة «جمعية محيى الدين ابن عربى» Journal of Muhyiddin Ibn `Arabi Society، الأعداد الثالث (١٩٨٤) والرابع (١٩٨٥) على وجه الخصوص .

(٧) نشر أولا بتحقيق المستعرب الإسبانى آسين بلا ثيوس، مدريد ١٩٣٩، وبتحقيق «عزه حصرية» دمشق /١٣٨٦-١٩٧٠. ت

(٨) دائرة المعارف العثمانية، حيد آباد الدكن، /١٣٦٧ ١٩٤٨، ضمن «رسائل ابن عربى» جزءان؟

أهلة الأسرار والعلوم»، الذى يتعامل فيه مع «قواعد أهل الطريق»، صنفه فى المرية سنة ٥٩٥ [٩] وكان قد ذهب إليها بعد حضور جنازة ابن رشد فى قرطبة .

يذكر ابن عربى هذا الكتاب الأخير فى سياق الحديث عن طهارة الأعضاء الثمانية المكلفة من الإنسان، وهى العين والأذن واللسان واليد والبطن والفرج والرِّجل والقلب، من حيث الظاهر والباطن معا، وذلك فى كتاب «الفتوحات المكية» .يقول : «وقد بيناها بكمالها وما لها من الكرامات والأنوار والمنازل والأسرار فى كتابنا المسمى مواقع النجوم .وما سُبقت فى علمى فى هذا الطريق إلى ترتيبه أصلا .وقيدته فى أحد عشر يوما من شهر رمضان بمدينة المرية سنة خمس وتسعين وخمسمائة .وهو يغنى عن الأستاذ، بل الأستاذ محتاج إليه، فإن الأستاذ فيهم العالى والأعلى . وهذا الكتاب على أعلى مقام يكون الأستاذ عليه، ليس وراءه مقام فى هذه الشريعة التى تعبدنا بها .فمن حصل لديه فليعتمد بتوفيق الله عليه؛ فإنه عظيم المنفعة .وما حملنى على أنى أعرِّف بمنزلته إلا أنى رأيت الحق فى النوم مرتين وهو يقول لى :«انصح عبادى، وهذا من أكبر نصيحة نصحتك به والله الموفق وبيده الهداية».

وهنا نلمس أول ملمح من ملامح مؤلفات الشيخ :إنها ليست كتبا من تأليفه، بل هى رسائل طُلب منه أن يبلغها للناس .هكذا ليس كتاب «مواقع النجوم» إلا ثمرة من ثمار اللقاء مع «الحق» سبحانه فى رؤيا تسلم فيها الكتاب ليبلغه للناس ناصحا .أهمية الكتاب تكمن هنا فى مصدر إلهامه، من هنا علو قدر ما يتضمنه من نصائح وإرشادات فوق قدر أى أستاذ أو معلم .

وفى نفس العام صنف ابن عربى كتاب «التدبيرات الإلهيةفى إصلاح المملكة الإنسانية»[١٠]، وهو يذكره فى كتاب «عنقاء مغرب» على الوجه التالى : «كنا قد ألفنا كتابا روحانيا، وإنشاء ربانيا، سميناه بالتدبيرات الإلهية فى إصلاح المملكة الإنسانية . تكلمنا فيه على أن الإنسان عالم صغير مسلوخ من العالم الكبير، فكل

---

(٩) القاهرة: ١٣٨٤/ ١٩٦٥.

(١٠) حققه الأستاذ نيبرج مع كتابى «عقلة المستوفز وإنشاء الدوائر» ليدن ١٣٣٩ هجرية.

ما ظهر فى الكون الأكبر فهو فى العين الأصغر .ولم أتكلم فى تلك الأوراق على مضاهاة الإنسان بالعالم إلى الإطلاق، ولكن على ما يقابله به من جهة الخلائق والتدبير، وبينت منه ما هو الكاتب والوزير والقاضى العادل والأمناء والعاملون على الصدقات والسفر، والسبب الذى جعل الحرب بين العقل والهوى، ورتبت فيه مقابلة الأعداء ومتى يكون اللقاء ونصرته نصرا مؤزرا، وكونته أميرا مدبرا، وأنشأت الملك وأقمت ببعض عالمه الحياة وببعضهم الهلك .وكمل الغرض وآمن من فى قلبه مرض» [١١].

إذا كان كتاب التدبيرات قد ركز على مضاهاة الإنسان بالكون فقط- المقارنة بينهما باعتبار الإنسان كونا صغيرا، والكون إنسانا كبيرا- فإن كتاب «عنقاء مُغرب فى ختم الأولياء وشمس المغرب»، الذى كتبه المؤلف أيضا عام ٥٩٥ وفى شهر ربيع الأول على وجه التحديد «شهر ميلاد النبى محمد عليه السلام» حسب كلام الشيخ نفسه،[١٢] مُخَصَّص للموازاة الأهم بين «الإنسان» والملأ الأعلى. الفارق بين الكتابين يكمن فى أن كتاب «عنقاء مغرب» مخصص كلية لشرح الجانب الآخر الروحانى من المملكة الإنسانية، وهو الجانب المضمر فى كتاب «التدبيرات الإلهية». يقول الشيخ :«وكنت نويت أن أجعل فيه (=يعنى كتاب «التدبيرات الإلهية») ما أوضحه تارة وأخفيه، أين يكون من هذه النسخة الإنسانية والنشأة الروحانية مقام الإمام المهدى المنسوب إلى بيت النبى الماءَ والطينَ، وأين يكون منها ختم الأولياء وطابع الأصفياء، إذ الحاجة إلى معرفة هذين المقامين فى الإنسان آكد من كل مضاهاة أكوان الحدثان ... فجعلت هذا الكتاب (= يعنى كتاب عنقاء مغرب) لمعرفة هذين المقامين.»[١٣].

وهذا الكتاب الأخير - شأنه شأن كل الكتب التى أنتجها الشيخ - ليس من تأليفه هو، بل هو مما أوحى إليه فى مشاهده ورؤاه الصوفية . يقول : «ولما دخل شهر ميلاد النبى محمد عليه السلام (شهر ربيع الأول من سنة ٥٩٥) بعث إلىَّ

(١١) عنقاء مغرب فى ختم الأولياء وشمس المغرب، القاهرة ١٣٧٣/١٩٥٤، ص: ٥ - ٦.
(١٢) السابق، ص ١٥ - ١٧.
(١٣) السابق، ص: ٦.

سبحانه رسول الإلهام - وهو الوحى الذى أبقاه علينا والخطاب الذى جَعَلَ منه إلينا - ... يأمرنى فيها بوضع هذا الكتاب المكنون والسر المصون المخزون.» الغريب فى أمر هذا الكتاب هو اعتراض ابن عربى على العنوان المقترح للكتاب من جانب الرسول المُلهم وهو - أى عنوان الكتاب - «الكشف والكتم فى معرفة الخليفة والختم». يقول ابن عربى إنه راجع الملك فى هذا العنوان، فعاد «الملك» يقترح عنوانا آخر هو «سدرة المنتهى وسر الأنبياء فى معرفة الخليفة الختم وختم الأولياء»، لكن ابن عربى مرة أخرى لا يستريح لهذا العنوان : «فلما كان يوم الجمعة والخطيب على أعواده يدعو قلوب أولياء الله وعباده إذ وجدت بردَ كفٍّ الجَذْب من حضرة القُرْب فتلقيت فى الغفلة الكلمات، وتوفرت دواعى القلب لما يَرِد عليه من النَّسَمَات، فإذا الخطاب الأنفس من المقام الأقدس :هل تقنع أيها الخطيب المُعرِب والمُنْتقد المُعْجِب بعنقا مُغرب فى معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب؟»(١٤).

وفى شرح المقصود بـ «شمس المغرب» فى العنوان يقول الشيخ :«فشمس المغرب ما طلع فى عالم غيبك من أقوال العلوم وتجلى إلى قلبك من أسرار الخصوص والعموم» .الفارق إذن بين هذا الكتاب وكتاب «التدبيرات الإلهية» أنه بينما يركز التدبيرات على مقارنة بنية الإنسان ببنية العالم، يركز «عنقاء مغرب» أساسا على العالم الباطنى للإنسان، أى يركز على النسخة الصغرى micro-Cosmo فقط دون النسخة الكبرى macro-Cosmo.(١٥) وهكذا فإلى جانب الغموض الذى يلف لغة الكتاب ويحيط به إحاطة تامة، بدءا من العنوان، فإن لمعات من الوضوح هنا وهناك تكشف قيام بنية الكتاب على جدلية الوضوح والغموض: «فأنا الآن أُبْدى وأُعَرِّض تارة وإياك أعنى واسمعى يا جارة .وكيف أبوح بسر، وأبدى مكنون أمر، وأنا الموصى به غيرى فى غير موضع من نظمى ونثرى !انبِّه على السر ولا تفشه؛ فالبوح بالسر له مقت على الذى يبديه».(١٦) .

---

(١٤) السابق ، ص ١٧.

(١٥) السابق، ص: ١٧ – ١٨.

(١٦) السابق : ص: ١٩ – ٢٠.

من الواضح أن العام ٥٩٥ كان عام الإنتاج الوفير من المؤلفات، أو بالأحرى من الإلهامات الربانية، وذلك قبل انهمار سيول المعرفة على قلب الشيخ فى مكة منذ عام ٥٩٨ لكننا نعلم أنه قبل ذلك بدأ كتابة كتاب «إنشاء الدوائر» فى تونس سنة ٥٩٨ فى مكة نظم الشيخ ديوان شعره المعروف باسم «ترجمان الأشواق»، عام ٥٩٨، وهو الديوان الذى اضطر لتصنيف شرح له باسم «ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق» سنة ٦١٠/١٢١٤ بسبب اعتراض بعض فقهاء حلب عليه فى ذلك[١٧] ..

وفى سنة ٥٩٩ يكتب رسالة «روح القدس فى محاسبة النفس» من مكة لصديقه فى تونس «عبد العزيز المهدوى». وهى مكتوبة فى قالب نثرى مُوَقَّع، هو بالشعر أشبه، وفيه يناجى صديقه ويبثه بعض الهموم، فينتقد فيه سلوك بعض الصوفية الذين التقى بهم ممن تشغلهم هموم الدنيا أكثر من انشغالهم بعمق تجاريهم، كما يحدث صديقه عن مشايخه فى أسبانيا، وكأنه بهذا الحديث يستعيد بالتذكر بعض ذكريات يخشى عليها من الفوات والانمحاء .

٢ - جدلية الغموض والوضوح، الفصوص والفتوحات:

إن أى مقارنة بين رسائل الشيخ وكتبه القصيرة - ومنها كتاب «فصوص الحكم» - وبين كتاب «الفتوحات المكية» من حيث الأسلوب تكشف عن تفاوت ملحوظ، فبينما تتميز لغة «الفتوحات» بالسهولة والإطناب تتميز لغة «فصوص الحكم» بالتركيز والتكثيف الذى يقربها من حد «الغموض». يقرر ذلك أبو العلاعفيفى حين يشرح تجربته حين بدأ بحثه بقراءة كتاب «الفصوص» وكيف استعصى عليه فهم محتواه استعصاء تاما رغم الشروح التى استعان بها . لكن هذا الغموض زال حينما ترك «الفصوص» جانبا وقرأ كتب ابن عربى الأخرى ومنها «الفتوحات». فلما عاد لقراءة «الفصوص» انفتح ما كان مستغلقا عليه من لغته . والسبب الذى جعل «عفيفى» يبدأ قراءته بكتاب «الفصوص» أنه كان الكتاب الذى اعتمدت عليه

(١٧) تحقيق وتعليق : محمد عبد الرحمن الكردى ط القاهرة ١٩٦٨، ص ٤ – ٥.

الدراسات الاستشراقية المبكرة عن ابن عربى .فهو الذى اعتمد عليه الأستاذ نيكلسون فى دراسته عن التصوف الإسلامى Studies in Islamic Mysticism «وهمّ بترجمته إلى الإنجليزية، ولكنه عدل عن فكرته قائلا :هذا كتاب يتعذر فهمه فى لغته مع كثرة الشروح عليه، فكيف به إذا ترجم إلى لغة أخرى؟ ويعتقد أبو العلا عفيفى «أن هذا السبب عينه هو علة إحجام جمهرة من فضلاء المستشرقين - غير نيكلسون - عن دراسة الفصوص والانتفاع به فيما كتبوه من بحوث قيمة عن ابن عربى، وهى غير قليلة .فالأستاذ لويس ما سينيون الذى جرؤ على معالجة كتاب الطواسين للحلاج وحل رموزها لا يكاد يذكر الفصوص أو يشير إليه فى دراساته الواسعة القيمة فى التصوف .وأسين بلاسيوس، وهو من أكثر المستشرقين دراسة لابن عربى، يقتصر على الفتوحات وغيره فى كل ما يقول عنه؛ أما الفصوص فلا يدخل له فى حساب .ونيبرغ، الذى كتب مقدمته البارعة فى صدر نشرته لكتب ابن عربى الصغيرة، لا يكاد يذكره .وفون كريمر الذى خطط معالم التصوف تخطيطا مفيدا وختم كتابه بفصل خاص عن ابن عربى، اعتمد فيما كتبه على الفتوحات وكُتُب الشَّعْرانى وأغفل الفصوص»[١٨]

وعن تجربته هو يقول عفيفى :«قبلت دعوة الأستاذ نيكلسون (=لدراسة فكر ابن عربى موضوعا للدكتوراه بجامعة كمبردج سنة ١٩٢٧) وأقبلت على قراءة كتب ابن عربى مبتدءا بالفصوص فقرأته مع شرح القاشانى عليه عدة مرات، ولكن الله لم يفتح علىَّ بشىء !فالكتاب عربى مبين، وكل لفظ فيه إذا أخذته بمفرده مفهوم المعنى، ولكن المعنى الإجمالى لكل جملة، ولكثير من الجمل، ألغاز وأحاج لا تزداد مع الشرح إلا تعقيدا وإمعانا فى الغموض .وذهبت إلى الأستاذ أشكو

---

(١٨) التصدير، ص ٢٠ - ٢١. هذا الكلام كتبه أبو العلا عفيفى عام ١٩٤٦، أما الآن فقد حظى كتاب «الفصوص» بترجمات جزئية وأخرى كاملة. انظر: Journal of the Muhyiddin Ibn `Arabi Society, vol., iii, 1984, pp. 59. ولكن على الباحث أن يذكر أن ترجمة «الفصوص» ما زال أمرا صعبا، وهو ما يفسر كثرة الترجمات بالإنجليزية مثلا، الأمر الذى يعكس أن المترجمين والمهتمين بفكر ابن عربى عموما ما زالوا بعيدين عن الرضا عن ترجمة بعينها .هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لم يكن ممكنا الانخراط فى محاولات الترجمة إلا بعد أن كثرت الدراسات وتعددت المداخل والمناهج بعد الدراسات الأولى التى يشير إليها عفيفى، ومنها دون شك دراسته الرائدة The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibnul ?Arabi, Cambridge University

حالى، وأذكِّره بأن هذه أول مرة استعصى علىَّ فهم كتاب باللغة العربية إلى هذا الحد .فنصحنى بترك الفصوص والإقبال على كتب ابن عربى الأخرى، فقرأت منها نيفا وعشرين كتابا ما بين مطبوع ومخطوط، منها الفتوحات المكية .وهنا بدأت تتكشف لى معانى الشيخ ومراميه بعد ما أصبحت على إلف باصطلاحاته وأساليبه .فلما عدت إلى الفصوص وجدته مع صغر حجمه خلاصة مركزة لأمهات تلك المعانى، ووضح لأول مرة ما كان منه مستغلقا، وأصبح يسيرا علىَّ فهم ما ألفيته بالأمس عسيرا.»[١٩] .

والحقيقة أن كتاب «الفتوحات» يتضمن - فما يتضمن من معرفة موسوعية تكاد تشمل كل فروع الثقافة الإسلامية- توضيحا لكثير من جوانب الغموض التى نلمسها فى كتب ابن عربى المبكرة .لعلنا نشير هنا إلى أن الغموض الذى أشرنا إليه بخصوص كتاب «عنقاء مُغرب» يجد شرحا له فى الباب ٣٦٦ من الفتوحات، وعلى هذا الباب اعتمدنا فى تحليلنا فى الفصل الثانى لمفهوم «المهدى المنتظر» .لكن الجدير بالالتفات أن يكتب ابن عربى «الفصوص» فى لغة غامضة بعد أن شرح فلسفته كاملة فى «الفتوحات» فهل لهذا علاقة بما نسميه هنا «جدلية الغموض والوضوح»؟ لنبدأ بتأمل بنية الكتابين:

يعد كتاب «الفتوحات المكية فى معرفة الأسرار المالكية والمُلكية» من أنضج كتابات الشيخ وأكثرها استيعابا لفلسفته بعد أن نضجت واستقرت مقولاتها فى نسق موحد .وقد بدأ بتدوينه فى أوائل إقامته بمكة سنة ٥٩٨ وأتم النسخة الأولى منه بدمشق فى ٦٢٩ أما النسخة الثانية والتى تشتمل على إضافات عديدة فقد أتمها قبل سنتين من وفاته -سنة ٦٣٦-، والمخطوطة الكاملة بخط ابن عربى نفسه توجد فى متحف الأوقاف الإسلامية فى اسطمبول فى ٣٧ مجلدا (الأرقام من ١٨٤٥-١٨٨١)، وهى النسخة التى طبعت عدة طبعات، ثم بدأ «عثمان يحيى» محاولة نشر طبعة منقحة مصححة فى ٣٧ مجلدا، لم يصدر منها منذ ١٩٧٢ سوى ١٤ مجلدا، ورحل إلى جوار ربه -رحمه الله- قبل أن يتمها .

---

(١٩) السابق، ص : ٢١.

يتكون كتاب «الفتوحات المكية»، بالإضافة إلى «الافتتاحية» و«الخطبة»، من ستة فصول يحتوى كل منها عددا من الأبواب :

الفصل الأول «فى المعارف» ويضم الأبواب من ١ - ٧٣،

أما الفصل الثانى فهو بعنوان «فى المقابلات» ويضم الأبواب من ٧٤ - ١٨٨

الفصل الثالث عنوانه «الأحوال» وأبوابه من ١٨٩-٢٦٩،

والرابع «فى المنازل» يضم الأبواب من ٢٧٠-٢٨٣،

والفصل الخامس عنوانه «فى المنازلات» ويحتوى الأبواب من ٢٨٤-٤٦١،

وينتهى الكتاب بالفصل السادس «فى المقامات» ويضم الأبواب من ٤٦٢-٥٦٠

وينتهى الكتاب بقول المؤلف : «انتهى بحمد الله بانتهاء الكتاب على أمكن ما يكون من الإيجاز والاختصار على يدى منشئه .وهو النسخة الثانية من الكتاب بخط يدى، وكان الفراغ من هذا الباب الذى هو خاتمة الكتاب بكرة يوم الأربعاء ٢٤ من ربيع الأول سنة ٦٣٢ , وكتب منشئه بخطه محمد بن على بن محمد ابن العربى الطائى الحاتمى وفقه الله :هذه النسخة ٣٧ مجلدا، وفيها زيادات على النسخة الأولى التى وقفتها على ولدى محمد الكبير، الذى أمه فاطمة بنت يونس بن يوسف أمير الحرمين وفقه الله وعلى عقبه وعلى المسلمين شرقا وغربا وبرا وبحرا».

أما كتاب «فصوص الحكم»، الذى كتبه فى دمشق عام ٦٢٧، فينفرد من بين كتب الشيخ بأنه أكمل صورة؛ لأنه - فيما يقول «أبو العلا عفيفى» - جمع فيه بين «قضايا العقل» وأحوال «الذوق والكشف» واستغلهما إلى أبعد مدى فى تأييد مذهبه فى «وحدة الوجود»[٢٠] ولأن الكتاب يمثل خلاصة مركزة لأمهات معانى وأفكار الشيخ فقد اشتدت الحاجة إلى شرح غوامضه وفك طلاسمه بالعودة إلى كتبه الأخرى . والكتاب يتكون من ٢٧ فصلا، كل فصل منهم مخصص لكلمة نبوية

(٢٠) ص: ١١ من التصدير.

- باسم الفصل - تتناول الدلالات الرمزية الصوفية للأنبياء من حيث اندراجهم فى مفهوم «الكلمة الإلهية الجامعة» ومن حيث تعبير كل منهم عن وجه أو أكثر من أوجه تلك الكلمة.

ورغم الأسباب الكثيرة التى يذكرها أبو العلا عفيفى لصعوبة أسلوب ابن عربى فى كتاباته، فإنه لم يطرح تساؤلا ما عن سبب هذا التفاوت فى الأسلوب بين «الغموض» و«الوضوح». فيما سبق لنا الاستشهاد به - خاصة من كتاب «عنقاء مغرب» - يفصح لنا ابن عربى عن أن أسلوبه يعتمد اعتمادا واضحا على توظيف جدلية «الغموض» و«الوضوح»، أو «الإظهار والكتمان» و «التعريض والتصريح» معا : «فأنا الآن أُبْدى وأُعَرِّض تارة وإياك أعنى واسمعى يا جارة. وكيف أبوح بسر، وأبدى مكنون أمر، وأنا الموصى به غيرى فى غير موضع من نظمى ونثرى! نبِّه على السر ولا تفشه؛ فالبوح بالسر له مقت على الذى يبديه» (ص: ١٩ - ٢٠).

لكن لماذا الصعوبة فى الصياغة، والغموض والتعريض؟ هل هو الضن بالمعرفة أن تصل إلى عقل من لا يقدرها حق قدرها؛ فيتخذها ذريعة للتشويش على إيمان صاحبها عند «العامة»؟ ومن هؤلاء الذين يخشى منهم المتصوفة عموما وابن عربى على وجه الخصوص؟ هل هم «الفقهاء» كما يقرر كثير من الباحثين؟ هل هو الخوف على العامة من «المعرفة»؟ ولماذا الكتابة إذن إذا كان القصد «الإخفاء» لا «الكشف والبيان»؟ لا جدال فى أن منشأ الصعوبة والغموض يجد تفسيره الأساسى فى طبيعة التجربة الصوفية. أما «تعمد» الغموض فيمكن أن نتلمس تفسيره فى العنف المادى الذى عانى منه المتصوفة الأوائل، هذا فضلا عن العنف المعنوى الذى ظل «الفقهاء» يمارسونه ضد الصوفية حتى عصر ابن عربى وبعده.

٣- مشكل التجربة أم مشكل اللغة، الخطاب الإلهى:

لأن التجربة الصوفية فى جوهرها تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطنى للوجود كله، وهذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون الذى

هى جزء منه، فمن الطبيعى أن تمثل التجربة الصوفية تجربة موازية لتجربة «الوحى» النبوى .الفارق بين تجربة «النبى» وتجربة «الصوفى» أن التجربة الأولى تتضمن الإتيان بتشريع جديد، بينما يكون فهم الوحى النبوى بالاتصال بنفس المصدر هو مهمة «العارف» فى التجربة الصوفية .هذا التشابه والتوازى بين التجربتين يؤسس تشابها لغويا .فكلام الله الموحى به إلى الرسل والأنبياء يكشف ويصرح من ناحية، ويخفى ويومئ من ناحية أخرى .إنه يكشف ويصرح بما هو خطاب للناس كافة؛ وذلك بحكم تفاوت مستويات عقول الناس وأفهامهم .لكنه يومئ ويعرض بما هو خطاب قابل دائما لانفتاح المعنى فى الزمان والمكان.

هذا التشابه بين التجربتين الصوفية والنبوية أفضى إلى تشابه الخطاب الصوفى من حيث بنية لغته التعبيرية بالخطاب القرآنى .ويمثل التفسير الصوفى للقرآن الكريم مجال التقاء التجربتين :فمهمة التفسير «كشف المعنى» الخفى، الذى تمت صياغته فى اللغة الإنسانية بكل ما تعانيه من قصور فى التعبير عن المطلق والمتعالى .وإذا كان «الوحى» يجسد التقاء المطلق بالنسبى فقد كان ذلك الالتقاء ممكنا من خلال وسيط اللغة .فى اللغة تنزل الإلهى للإنسانى، من هنا كان الوحى «تنزيلا»، وكان على اللغة الإنسانية أن تحتمل ازدواج بنيتها الدلالية. يسعى الصوفى فى مجال تفسير القرآن إلى شرح الغامض و«إظهار» الباطن، فى حين يبدو فى تعبيره عن تجربته الصوفية ساعيا إلى «الستر» و«الإخفاء» و«الغموض».

من أجل هذا يميز المتصوفة بين مصطلحى «الإشارة» و«العبارة»، حيث الإشارة مجرد إيحاء بالمعنى دون تعيين وتحديد، ومن شأن هذا الإيحاء أن يجعل «المعنى» أفقا منفتحا دائما .أما العبارة فهى تحديد للمعنى يجعله مغلقا ونهائيا، الأمر الذى يتعارض مع حقيقة الكلام الإلهى الذى تتعدد مستويات الدلالة فيه تعددا لا نهائيا .هذا التمييز بين مصطلحى «الإشارة» و«العبارة»، يتأسس على التمييز الذى يؤكده المتصوفة بين «المعنى الظاهر» للخطاب الإلهى وبين دلالته «الباطنة»؛ إذ «الظاهر» هو ما يدل عليه الخطاب بدلالة اللغة

الوضعية فى بعدها الإنسانى، فى حين أن «الباطن» هو المستوى الأعمق، مستوى اللغة الإلهية، «المشار إليه» بطريقة لا تتكشف إلا لصاحب التجربة الصوفية. وإذا كان فهم الفقهاء - أهل الظاهر - للخطاب القرآنى لا يتجاوز حدود الدلالة الوضعية للغة فى بعدها الإنسانى، فالعارفون وحدهم هم القادرون على النفاذ إلى ما يشير إليه الخطاب الإلهى من معان ودلالات إلهية عميقة (باطنة).

هكذا يطور المتصوفة مفهوم الكلام الإلهى عند «الأشاعرة»[٢١]، الذين ميَّزوا فى بنية الخطاب الإلهى بين «الكلام الأزلىِّ القديم» - أو «الكلام النفسى» - الذى هو صفة الذات الإلهية، وبين «التلاوة» الإنسانية، التى تتصف بالحدوث. يطور المتصوفة المفهوم المذكور؛ فيميزون بين البعد الإلهى للغة الخطاب الإلهى وبين بعدها الإنسانى[٢٢] تتجلى اللغة الإلهية -عند المتصوفة- فى الوجود كله؛ فهى ليست محصورة فى إطار الخطاب القرآنى .إنها تتجلى فى الوجود كله؛ لأن الوجود كلمات الله المسطورة فى «الآفاق»، والقرآن كلمات الله المسطورة فى

(٢١) الأشاعرة هم أتباع «أبو الحسن الأشعرى» (ت: ٩٥٦/٣٢٤)، كان معتزليا ثم اختلف مع أساتذته فى بعض القضايا .القضية التى نشير إليها هنا -قضية طبيعة الكلام الإلهى- من القضايا الخلافية التى أثيرت فى فترة مبكرة من التاريخ الإسلامى -الربع الأخير من القرن الأول الهجرى- وذلك بتأثير الجدل المسيحى الإسلامى حول طبيعة السيد المسيح، وبالتالى حول طبيعة الكلمة الإلهية :هل كانت موجودة منذ الأزل مع الله، فهى «قديمة»، أم أن صفة الأزل و«القدم» تختص بالوجود الإلهى وحده، ومن ثم لا يمكن وصف «الكلمة» الإلهية بالقدم والأزلية؟ كان موقف المعتزلة واضحا، وهو القول بأن الكلمة الإلهية - القرآن فى هذا السياق الإسلامى- محدثة مخلوقة ولا يمكن أن تكون أزلية قديمة . وكان موقف جمهرة العلماء هو الامتناع عن الخوض فى الموضوع أو الإدلاء برأى فيه، لكنهم فى نفس الوقت لم يتقبلوا القول الذى قاله المعتزلة .سبب هذا الرأى شيئا شبيها بمحاكم التفتيش حين قرر الخليفة العباسى «المأمون» فرض رأى المعتزلة بقوة الدولة على العلماء، فيما عرف باسم «محنة خلق القرآن»، وهى محنة استمرت بعد وفاته حوالى ١٨ عاما (٨٣٣/٢١٨ - ٨٥٢/٢٣٧). كان موقف الأشاعرة من مشكلة طبيعة الكلام الإلهى -القرآن- التمييز بين الكلمة الإلهية المطلقة الموازية للعلم الإلهى، وبين ظهور الكلام الإلهى فى اللغة مقروءا على لسان البشر .وهذا هو التمييز الذى طوره المتصوفة. عن المحنة يمكن مراجعة «دائرة المعارف الإسلامية» المجلد السابع ص ٢ : وما بعدها

(٢٢) ناقشنا بالتفصيل الخلاف بين «المعتزلة» و«الأشاعرة» حول قضية «اللغة» عموما، ولغة الخطاب الإلهى على وجه الخصوص، فى الفصل الأول من دراستنا «الاتجاه العقلى فى التفسير» بعنوان «المعرفة والدلالة اللغوية»، ص ٤٣ - ٩٠.

المصحف . وكما أن كلمات الله الوجودية لا يمكن حصرها ولا تنفد،[٢٣] فكلمات القرآن المعدودة المحصاة فى ذاتها تشير إلى معان ودلالات وجودية لا تنفد. وهكذا تكون تأويلات المتصوفة للقرآن نابعة من فهمهم لـ «الإشارات» المدلول عليها فى العبارات، وذلك لقدرتهم على النفاذ من «ظاهر» اللغة الوضعية إلى «باطن» اللغة الإلهية فى بنية الخطاب .أما الفقهاء فيعجزون عن ذلك، بسبب عكوفهم على مستوى التجربة الدينية العادية، واستغراقهم فى مستوى الدلالة الوضعية للغة الإنسانية، «ظاهر» الخطاب الإلهى.

ومن المهم هنا تأكيد أن المتصوفة لا يتصورون انفصالا تاما أو تعارضا بين «الظاهر والباطن» - أو بين «العبارة والإشارة» - فى بنية الخطاب، بل التعارض وهم من أوهام أهل الظاهر والفقهاء .والحقيقة عند المتصوفة أن اللغة الإنسانية فى بعدها الدلالى العُرْفى ليست إلا صدى للغة الإلهية، أو «مظهرا» ومجلى من مجاليها .لقد كان من الضرورى أن تتنزل لغة الوحى فى «ظاهر» اللغة الإلهية؛ أى تتنزل بلغة البشر؛ لأن الوحى نزل هداية للناس كافة .هذا ما أقره «حىّ بن يقظان» بعد تجربته مع أهل جزيرة صديقه «أسال»، كما سبقت الإشارة، وهو نفس ما يقرره «محيى الدين بن عربى» فى كتاب الفتوحات (٢/٨٦ ، ٢١٩ – ٢٢٠، ٣/٥٣٠) [٢٤] لكن هذه اللغة الإنسانية فى بعدها الوضعى العرفى تمثل مستوى المعنى الظاهر، وتشير فى نفس الوقت إلى الدلالة الإلهية الباطنة،وهذا ما يفسر لنا إصرار المتصوفة على تأكيد أهمية البعد «الظاهر» - بل جوهريته - للنفاذ إلى المستوى «الباطن» .إن «الظاهر» هو «الرمز» الذى بدونه يستحيل النفاذ إلى المرموز؛ وعلى ذلك فهجوم الفقهاء على تأويلات المتصوفة ناتج عن

---

(٢٣) يعتمد المتصوفة عامة، وابن عربى بصفة خاصة، فى صياغة هذا المفهوم للغة الإلهية الكونية –الوجود كلمات الله– على ما ورد فى القرآن الكريم :قوله تعالى : «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا» (سورة الكهف ١٨ – ١٠٩) وقوله تعالى : «ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله» (سورة لقمان ٢٧ – ٣١).

(٢٤) الإشارة فى هذا الفصل بصفة خاصة وفى الفصل الذى يليه –الفصل الخامس– لكتاب الفتوحات المكية، سيكون لطبعة دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، واستخدام طبعات مختلفة لنفس الكتاب سببه كثرة الأسفار والانتقال، حيث لا تتوفر دائما نفس الطبعة من الكتاب .

جهل بنهجهم؛ إذ يتخيلون : «أنهم يرمون بالظواهر فينسبونهم إلى الباطنية، وحاشاهم من ذلك، بل هم القائلون بالطرفين.». (٦٤٥/١) ومعنى ذلك أن استخدام مصطلح «الإشارة» فى التفسير الصوفى للقرآن - كما فى «لطائف الإشارات» للقشيرى (أبو القاسم بن عبد الكريم بن هوازن، ت: ٤٦٥هـ/١٠٧٢) - لا يقوم على افتراض تناقض بين «الظاهر» و«الباطن» كما يتوهم الفقهاء، بل يعنى استخدام مصطلح دال على البنية الرمزية للقرآن، كما أنه مصطلح يسعى إلى تحاشى هجوم الفقهاء على المتصوفة إن استخدموا مصطلح «تفسير».

أما البعد الثانى، الخاص بمشكلة «التعبير» عن التجربة الصوفية، فقد أفضى إلى تأكيد أهمية «الغموض» لستر المعرفة عمن ليس أهلا لها .من هذه الزاوية يمكن النظر لهذا البعد بوصفه «محاكاة» للغة الوحى .إن الدلالة المزدوجة لبنية القرآن - دلالته على الوجود من حيث لغته الإلهية، وعلى الشريعة الظاهرة من حيث مواضعات اللغة الإنسانية وأعرافها- تكتسب وحدتها من خلال التجربة الصوفية، التى هى تجربة وجودية وعرفانية فى نفس الوقت .هى تجربة وجودية من حيث إن «معراج» الصوفى ليس إلا رحلة روحية يتخلص فيها تدريجيا من علائقه بعالم «الظواهر» نافذا إلى «باطنها» الروحى .وإذ يرهف «السمع» لأرواح الموجودات فى معراجه يكتسب معارف تتزايد بدرجة رقيه فى المعراج، ومع التزايد الكمى فى المعرفة يحدث تحول كيفى فى قدرته على السماع، حتى يصل إلى فك شفرة بعض أبعاد اللغة الإلهية (كلمات الله الكونية). فى هذه الرحلة تنطبع فى النفس - نفس الصوفى العارف- شفرة اللغة الوجودية، فيتمكن من النفاذ إلى الآفاق، فيرى «الآيات» فى الآفاق كما يراها فى نفسه .هذا هو المعنى الذى يفهمه المتصوفة من الآية القرآنية الكريمة «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» (سورة فصلت ٥٣/٤١).[٢٥].

إذا كان منهج التفسير الإشارى نابعا من تصور ثنائى لبنية الدلالة فى الخطاب الإلهى، فإن استخدام الإشارات فى تعبير المتصوفة -وابن عربى

---

(٢٥) انظر الشرح التفصيلى الذى يقدمه ابن عربى لرحلة الصوفى الوجودية، ولمراتب المقامات والأحوال فى بعديها العرفانى والوجودى، فى الفتوحات ١٣٩/٢ - ٣٧٥.

خاصة- عن تجاربهم ينطلق من نفس التصور .والباعث فى الحالتين واحد هو محاولة تحاشى التعرض للعنف المادى واللغوى اللذين كانا أخطر أسلحة الفقهاء - ومن ورائهم السلطة السياسية أحيانا- فى اضطهاد التصوف .فى هذا البُعْد يتخذ المتصوفة من مصطلح «الإشارة» دلالة على نهجهم فى «ستر» معارفهم عمن ليسوا أهلا لها .ورغم ما يبدو من تعارض فى توظيف المصطلح، مرة بمعنى «التفسير» والكشف وأخرى بمعنى «الستر» و«الإضمار»، فالحقيقة أن هذا التعارض شكلى خالص .فاللغة الإلهية ذاتها اتخذت منحى الستر فى الخطاب القرآنى، وهذا المستور هو الذى يحتاج للكشف عنه بفك شفرة «الإشارات» .لكن التعبير عن هذا المستور الدلالى لو اتخذ منحى الوضوح التام لكان الصوفى يرتكب بذلك خطيئة عظمى؛ تلك هى خطيئة مخالفة الهدف من وراء الستر الإلهى .وبعبارة أخرى : إذا قام الصوفى بفك شفرة الخطاب الإلهى يكون قد قضى على «الحكمة» التى اقتضت هذه البنية الدلالية المزدوجة، وهى مناسبة الخطاب الإلهى للمستويات المختلفة من عقول البشر، بوصفه خطابا موجها للناس كافة.

ولما كان التعبير عن التجربة الصوفية هو فى الحقيقة كشف لمعنى الوجود ومعنى «الخطاب» الإلهى معا كان استخدام نهج «الستر» بتوظيف الإشارات استخداما منطقيا فى الحالتين .وبعبارة أخرى يصبح استخدام منهج «الستر» فى لغة الصوفى المعبرة عن تجربته الكشفية تقليدا للنهج الإلهى فى خطابه .ومن السهل أن يلاحظ القارئ لأى تفسير من تفاسير المتصوفة أن «الوضوح» ليس هدفا ولا غاية، بل الهدف والغاية حفز المتلقى على الدخول فى المغامرة .يقول أبو حامد الغزالى (ت : ٥٠٥ هـ / ١١١١): المشهد هناك لمن يريد أن يراه .ويقول أيضا:

فكان ما كان مما لست أذكره ... فظُنَّ خيرا ولا تسأل عن الخبر[٢٦]

إن الضنَّ بالعلم على غير أهله لم يكن مسلك الصوفية وحدهم، فالفلاسفة أيضا حرّموا على العامة الاطلاع على كتب «البرهان» خشية أن تفسد عقائدهم.

(٢٦) انظر : مشكاة الأنوار، تحقيق :أبو العلا عفيفى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٦.

لكن لهذا الحرص على الستر عند المتصوفة بعدا آخر يتمثل فى عجز اللغة «العادية» عن الوفاء بحق التعبير عن مواجد الصوفية ومعارفهم . «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، هكذا يقول «النِّفَّرى» (محمد بن عبد الجبار بن الحسن، ت : ٣٦٦هـ / ٩٧٧م)، وابن عربى يؤكد أن : «قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معانى الحالات».(٢٧) ومع تعدد الأسباب الموجبة لتبنى منهج الستر والإشارة، والاقتصار على اللغة الرمزية، يبقى سبب «الحماية» ضد اضطهاد الفقهاء والسلطة السياسية هو العلة المركزية .يقول الشيخ الأكبر:

ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهى، الذين منحهم الله أسراره فى خلقه، وفهَّمهم معانى كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام .ولما كان الأمر فى الوجود والواقع على ما سبق به العلم القديم ... عَدَلَ أصحابنا إلى الإشارات، كما عدلت مريم عليها السلام، من أجل أهل الإفك والإلحاد، إلى الإشارة .فكلامهم رضى الله عنهم فى شرح كتابه العزيز، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إشارات وإن كان ذلك حقيقة وتفسيرا لمعانيه النافعة. وردَّ (= الله) ذلك كله إلى نفوسهم، مع تقريرهم إياه فى العموم، وفيما نزل فيه كما يعلمه أهل اللسان، الذين نزل الكتاب بلسانهم؛ فعمَّ به سبحانه عندهم الوجهين، كما قال تعالى: «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم» يعنى الآيات المنزلة فى الآفاق وفى أنفسهم؛ فكل آية لها وجهان :وجه يرونه فى أنفسهم، ووجه يرونه فيما خرج عنهم، فيسمون ما يرونه فى أنفسهم «إشارة» ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون فى ذلك إنه تفسير وقاية لشرهم وتشنيعهم فى ذلك بالكفر عليه؛ وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق .واقتدوا فى ذلك بسنن الهدى؛ فإن الله كان قادرا على تنصيص (= التعبير عنه نصا؛ أى بلا

(٢٧) انظر للنفرى : كتاب المواقف، تحقيق : آرثر جفرى، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤، ص ٥١.
وانظر لابن عربى :ت نزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، تحقيق :طه عبد الباقى سرور، و«زكى عطية»، دار الفكر العربى، بيروت ط١ ١٣٨٠هـ / ١٩٦١، ص: ١١٦.

حاجة إلى تفسير) ما تأوَّله أهل الله فى كتابه، ومع ذلك فما فعل، بل أدرج فى تلك الكلمات الإلهية، التى نزلت بلسان العامة، علوم معانى الاختصاص التى فهمها عباده حين فَتَحَ لهم فيها بعين الفهم الذى رزقهم.» (١/٢٧٩).

هكذا يصبح منهج الستر باستخدام اللغة الإشارية منهجا اتباعيا للمنهج الإلهى، الذى استخدم لغة الستر والإشارة فى خطابه. والباعث هنا كما هو الباعث فى لغة الخطاب الإلهى هو التلاؤم مع مستويات العقول. ويبق مع ذلك فارقان يجب التنبيه إليهما: الفارق الأول أن للنهج الستر عند المتصوفة هدفا وقائيا ضد هجوم علماء الرسوم وأهل الظاهر. الفارق الثانى أن نهج الستر عندهم يرتد إلى مأزق «ضيق اللغة»، وهو مأزق لا وجود له فى الخطاب الإلهى، إذ لو شاء الله أن يعبِّر عن كل الحقائق بأسلوبٍ مفهوم لكلِ أحدٍ لَفَعَل، ولكنه شاء ألا يفعل. مأزق الصوفى أن معرفته أوسع من لغته من جهةٍ، وأنه من جهة أخرى لا يريد أن يصطدم بالعالم، الذى ليس على استعداد بعد لفهم الحقائق التى يعرفها هو. هذا المأزق الأخير، أو شبيه به، ينسبه المتصوفة إلى النبى (صلعم) وإلى الأفراد المعدودين من جيل الصحابة، الذين كتموا معارفهم عن العامة رحمة بهم:

«ولما كان الأمر عند الخلق بهذه النسبة، وحُجبوا عن ماله عند الله من عظيم النصبة، أخفيناه عنهم رحمة بهم، وجرينا على مذهبهم. فما أظهرت النبوة للجمهور إلا قدر حمل عقولهم خوفا من نفورهم عنه وذهولهم؛ فيقعوا فى تكذيب الخبر الصادق فتحل بهم لذلك العوايق. ثم جرى على هذا المهيع السلفُ الصالح من الصحابة، ونزلوا من مقام الهيبة إلى مقام المزاح والدعابة ... وتستَّروا بالمعاملات فى الظواهر، وتكتَّموا بما حصل لهم من العلم المصون فى السرائر، وإن كانوا قد نبَّهوا رضوان الله عليهم على أمور ليست عند الجمهور، وخاطبوا بها من وراء الستور. قال أبو هريرة: «لو بَثَثْته لقُطِع منى هذا البلعوم»، وقال ابن عبَّاس: «لو فسَّرتُه لكنت فيكم الكافر المرجوم». لما رأوا أن حقائق الغيوب فوق

مـراتب بعض القلوب أخذوا الأمـر من فـوق مـعـرفـةَ مـشـاهَدَةٍ وذوق، ورثا نـبـوياً محفوظا، ومقاما علويا ملحوظا.[٢٨] .

ويُنسب مثل هذا النهج فى الستر أيضا إلى على بن أبى طالب رضى الله عنه، وإلى كل من أئمة الشيعة «جعفر الصادق» و «على زين العابدين».

«وكما قال على رضى الله عنه، حين علَّم النَّقَلَة :«إن هاهنا ـ وضرب على صدره بيده- لعلوما جمَّة، لو وجَدَتْ لها حَمَلَة»، وكما قال ابنه الذكى الحَبْر السنى:

يا رُبَّ جـــوهـر علـــم لـو أبـــوح بـه	لقـيل لـى أنت مــمن يعـبـد الوثنا
ولاســتــحل رجــال مـسلمـــون دمـى	يرون اقـبـح مـا يأتونه حـسنا»[٢٩]

٤ ـ البنية القرآنية ومؤلفات الشيخ:

لعل مـن أهم الأبعـاد الجـديـرة بالالتـفـات فـى أسلوب ابن عـربى بُعْدًا كنت قـد تنبهت إليه بعد عشر سنوات من إنجاز دراستى الأولى عنه فى سنة ١٩٨١. كنت بصـدد المشـاركة فى ندوة فـى «إشبيليـة» بإسـبـانيا بعنوان «الأندلس ملتقى ثلاث عوالم» سنة ١٩٩٢، واخترت أن تكون مساهمتى فى الندوة بحثا عن دور الأندلس فى تشكيل الصيغة الفكرية لفلسفة «ابن عـربى» الصـوفية. وفـى إثناء إعـداد لهذا البـحث تنبهت إلى سيطرة البنية «القـرآنية» ـ كنمـوذج ونمط سردى متـميـز ـ على بنيـة كـتـاب «الفـتـوحـات المكيـة». لا اقـصـد بهـذا مـجـرد الحـضـور الطاغى للاستشهادات القـرآنية المباشـرة، أو غير المبـاشـرة، وهـى أكثر من أن تحصى. بـل أعنى مـا هو أكثـر من الحضـور. أعنى تَعَمُّد «ابن عـربى» الانتقال مـن موضـوع إلى موضوع آخـر تقليدا للبنية القـرآنية التى يتحـرر فيهـا السـرد من وحـدة المـوضـوع تحررا تاما.

---

(٢٨) عنقاء مُغْرِب فى خَتم الأولياء وشمس المغرب، سبق ذكره، ص ٢٠ - ٢١.

(٢٩) تنزل الأملاك، سبق ذكره، ص : ٣٦. وانظر أيضا :الفتوحات ١/١٩٩ - ٢٠٠.

ونحن معشر الدارسين نعرف أن الترتيب الآنى للقرآن فى المصحف لا يتماثل مع ترتيب نزول الوحى بـ «الآيات» و«السور» على النبى عليه السلام .ولا نزال لا ندرى على وجه اليقين حتى الآن لماذا اتخذ الترتيب النهائى -الحالى- شكلا مخالفا لترتيب النزول، وإن كنا نعلم أن الترتيب الحالى للقرآن جعل الموضوعات مفرقة .فإذا احتاج باحث لدراسة موضوع بعينه فى القرآن فإن عليه أن يجمع الآيات التى تتناول هذا الموضوع من مختلف سور القرآن، ثم يضمها إلى بعضها البعض، قبل أن يجرى عليها التحليل والفحص .وقد كان من أهم آثار هذا الاختلاف بن «ترتيب النزول» و«ترتيب التلاوة» أن أصبح هناك نمطان من «التفسير» : نمط يتتبع السور والآيات حسب ترتيب المصحف، وهذا هو النمط السائد، والنمط الثانى من التفسير هو ما أصبح معروفا باسم «التفسير الموضوعى» وهو الذى يجمع من الآيات ما يتصل بموضوع بعينه ويضمها إلى بعضها البعض كما سبق القول.

ولأن «ابن عربى» يصر على أن كتبه ومؤلفاته ليست من نمط الكتابات والتآليف العادية، بل هى إلهامات ورؤى تلقاها من الله وأمر بإبلاغها للناس، فمن الطبيعى إلا تخضع فى ترتيب فصولها وأبوابها لقواعد التأليف المعتادة .إنها فى الحقيقة تتبع نهج الترتيب القرآنى .بعبارة أخرى يصر «الشيخ الأكبر» على أن يقنع قارئه بأنه ليس مسئولا عن هذا الترتيب للكتاب؛ لأنه ببساطة لم يؤلفه من فكره الخاص .إن اسم الكتاب «الفتوحات المكية» يشير فقط إلى «المكان» الذى تنزَّلت فيه على الشيخ ملائكة «الإلهام» بالأفكار التى ليس له فيها إلا فضل صياغتها، أى إعطائها الغطاء اللغوى . يقول عن كتاب «الفتوحات» فى المقدمة:

«الأغلب فيما أودعته هذه الرسالة ما فتح الله به علىّ عند طوافى بيته المكرم، أو قعودى مراقبا له بحرمه المُشرّف المُعظّم، وجعلتها أبوابا شريفة، وأودعتها معانى لطيفة». ويذكر فى المجلد الثانى أن كتابه لا يخضع فى ترتيب فصوله وأبوابه لما ينبغى أن تكون عليه الكتب من ترتيب منطقى وانتظام فكرى يبدأ بالمقدمات وينتهى بالنتائج، ويعلل ذلك بأمرين :الأمر الأول أن الترتيب والتبويب ليس من صنعه هو؛ فهو مجرد «متلق» لما يتجلى على قلبه من معارف.

الأمر الثانى أن ترتيب كتابه يمكن أن يقارن بترتيب سور القرآن الكريم وآياته، وهو ترتيب له منطقه الخاص .وفى هذين الاعتبارين الأول والثانى يكاد الشيخ الأكبر أن يقول إن مؤلفاته تخضع فى بنائها وأسلوبها السردى لنفس القوانين التى تتبنى عليها الكتب المقدسة عامة والقرآن الكريم بصفة خاصة .

يقول الشيخ عن ترتيب كتاب الفتوحات فى المجلد الثاني وهو بصدد الحديث عن «علم الأصول» أو «أصول الأحكام» أن حق هذا الموضوع أن يوضع فى الباب السادس والستين من المجلد الأول «فى معرفة سر الشريعة ظاهرا وباطنا وأى اسم إلهى أوجدها»، لأنه يتصل به، «لكن» - يستدرك الشيخ - «هكذا وقع فإنا ما قصدنا هذا الترتيب عن اختيار . ولو كان عن نظر فكرى لم يكن هذا موضعه فى ترتيب الحكمة، فأشبه آية قوله تعالى :«حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى» بين آيات طلاق ونكاح وعدة ووفاة تتقدمها وتتأخر عليها .فيعطى الظاهر أن ذلك ليس موضعها، وقد جعل الله ذلك موضعها لعلمه بما ينبغى فى الأشياء، فإن الحكيم من يعمل ما ينبغى لما ينبغى وإن جهلنا نحن صورة ما ينبغى فى ذلك .فالله رتب على يدنا هذا الترتيب فتركناه ولم ندخل فيه برأينا ولا بعقولنا فالله يُملى على القلوب بالإلهام جميع ما يسطره العالم فى الوجود؛ فإن العالم كتاب مسطور إلهى» (٢/١٨١).

إن ابن عربى ينظر إلى كتبه بوصفها تنزيلا إلهيا لا يخضع ترتيبها لعقل الكاتب ولا لنظر المؤلف، بل يتبع نظام ترتيبها نسق الكلام الإلهى المنزل .والمثال الواضح لذلك هو مثال الآية التى تأمر المسلمين بالمحافظة على الصلوات وتخص بالذكر «الصلاة الوسطى»، والسياق الذى وردت فيه فى القرآن هو سياق الزواج والطلاق وموقف الزوجة فى حالة وفاة الزوج الخ .إن الله الحكيم يعلم مواضع الكلم، وعلمنا لا يرقى إلى إدراك حكمة هذا الترتيب .ولأن مؤلفات ابن عربى ليست من وضعه فهى تخضع فى ترتيبها لحكمة الواضع الذى أنزلها على قلبه .ليس هذا فحسب، فكل كلام مسطور فى العالم ليس فى الحقيقة إلا وضعا إلهيا، وإن كان لا يعلم ذلك إلا العلماء .أليس الكون كله من أعلاه إلى أدناه هو كلام الله المسطور فى الوجود، كما أن «القرآن» الكريم هو كلامه المسطور فى المصحف.

نفس الأمر ينطبق على كتابه «فصوص الحكم»، فالكتاب ليس من تأليفه، بل تلقاه من يدى النبى ـ محمد صلى الله عليه وسلم- فى رؤيا . يقول الشيخ فى مفتتح «الفصوص» : «فإنى رأيت رسول الله فى مبشرة أريتها فى العشر الأواخر من «محرَّم» سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب فقال لى «هذا كتاب فصوص الحكم» خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمر منا كما أُمِرنا. فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان ... ... فما أُلقى إلا ما يُلقى إلىَّ، ولا أُنزِّل فى هذا المسطور إلا ما يُنَزِّلُ به علىَّ. ولست بنبى ولا رسول، ولكنى وارث لآخرتى حارث.»[٣٠] وفى نهاية الفصل الأول يعود الشيخ ليؤكد للقارئ أنه لم يتجاوز ما سرده فى الكتاب الحدود التى حدَّها له الرسول عليه السلام فى الرؤيا، وهو يعنى بذلك أن ما يعرفه ـ أو ما عرفه- كشفا غير مسموح له التصريح به كله. ومعنى ذلك أن الكتاب مسطور فى الحدود التى سمحت بها الحضرة النبوية الشريفة. فى تمييز واضح بين ما يرويه عن «الرسول» ـ وهو الكتاب كله ـ وبين ما يقوله هو بلسانه الشخصى. يقول: «ولما أطلعنى الله سبحانه وتعالى فى سرِّى على ما أودع فى هذا الإمام الوالد الأكبر ـ يعنى آدم الإنسان الكامل المعبِّر عن «الحكمة الإلهية» موضوع الفصّ- جعلت فى هذا الكتاب ما حدَّ لى لا ما وقفت عليه، فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن. فمما شهدته ما نودعه فى هذا الكتاب كما حدَّ له رسول الله صلى الله عليه وسلم.»[٣١]

هذا التمييز بين «المعروف» بالكشف والإلهام وبين «المسموح» بالبوح به فقط تمييز هام فى الفكر الصوفى منذ تعرض الصوفية للمحاكمات والقتل بسبب بوحهم بالأسرار الإلهية التى لا تطيقها ولا تتحملها لا عقول العامة فقط، بل لا تطيقها بالأساس المؤسسات الدينية الرسمية. من هنا ليس مستغربا أن يفتتح

(٣٠) فصوص الحكم، ص: ٤٧ – ٤٨.
(٣١) السابق، ص : ٥٦.

ابن عـربى فتـوحاته . بعد «الخطبة» التى سنناقش مـغزاها ودلالتهـا فى فقـرة مستقلة- بأن يورد أقوالا مثل مـا ينسب إلى الصـحابى «أبى هـريرة» الذى قال: «حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين من علم، أما أحدهما فقد بثثته فيكم وأما الآخر فلو بثته لقُطع منى هذا الحلقوم». وهذا القول يحرص ابن عربى على ذكر أسماء شيوخ الصوفية الذين تداولوه ورووه بعضهم عن بعض، كما يؤكد وروده فى «البخارى - كتاب العلم» عن الصحابى «أبى ذر الغفارى»(٣٤/١). وكذلك يورد ما يروى عن «ابن عباس» حين سئل عن تفسير قول الله فى القرآن: «الله الذى خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزَّل الأمر بينهن» لو ذكرت تفسيره لرجمتمونى، أو لقلتم إنى كافر». وهو يستند إلى استشهاد «أبو حامد الغزالى» فى كتاباته الصوفية بمثل تلك المرويات .وبالمثل يورد الشعر الذى يُنسب إلى «الرِّضى» حفيد «على بن أبى طالب».

يـا رُبّ جــــــوهـر علـم لـو أبـوح بـه	لقـيـل لـى أنت مــمن يعـبـد الوثـنا
ولا اسـتـحـلّ رجـال مـسلمـون دمى	يـرون أقـــبـح مـــا يـأتونـه حـــسـنـا

هذا بالإضافة إلى شاهد قرآنى شديد الأهمية عند الصوفية : قصة «موسى» النبى مع «العبد الصالح» الذى أوتى علما من عند الله لم يؤته «موسى»، وهى القصة التى وردت فى سورة «الكهف» وحللناها فى الفصل السابق .

لكن علاقة الشيخ بالقرآن لا يمكن اختصارها فى أسلوب ترتيب كتبه أو فى لغة عرضها، فضلا عن مستويات «التصريح» و«الإخفاء» التى تتماثل وتتوازى مع ثنائية «المحكم والمتشابه» فى القرآن الكريم، بكل ما تمثله من دلالات «الوضوح والغموض» أو «الإثبات والنفى».. الخ .إن تجربة الشيخ الروحية فى عمقها تجربة قرآنية؛ فأول رؤيا يمكن اعتبارها بداية «التحول» فى حياته كانت -كما حللنا فى الفصل الأول - تجسد «سورة ياسين» له فى إغماءة مرضية فى صورة رجل قوى البنية جميل الطلعة طيب الرائحة يدفع عنه مخلوقات قبيحة شائهة تريد إيذاءه.

فلما أفاق من إغماءة المرض وجد أباه يرتل سورة ياسين (٤/٢٥٢). وهذه السورة يقول عنها فى كتاب ألفه سنة ٥٩٥ أنها «قلب كتاب الله».(٣٢)

وفى مقدمة كتاب الفتوحات لا نعجب إن كان الشيخ الأكبر يقول عن نفسه أنه هو «القرآن» وهو «السبع المثانى»:

أنا القرآن والسبع المثانى ... وروح الروح لا روح الأوانى

فؤادى عند معلومى مقيم ... يناجيه وعندكمو لسانى

فلا تنظر بطرفك نحو جسمى ... وعُدّ عن التنعُّم بالمغانى

وغص فى بحر ذات الذات تبصر ... عجائب ما تبدّت للعيان

وأسرار تراءت مبهمات ... مسترَّةً بأرواح المعانى(٣٣)

---

(٣٢) عنقاء مغرب: ص ١٣

(٣٣) الفتوحات، ٩/١، وقد أشرنا فى نهاية الفصل الأول إلى بعض نماذج من التجارب القرآنية ودورها فى وصول الشيخ إلى المستوى الذى وصل إليه من الولاية، ختم الولاية المحمدية. وهنا نضيف بعض النماذج الإضافية: ففى سنة ١٢٢٥/٥٨٦ مثلا يقول أنه قرأ الآية القرآنية «قل إن كان آباؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره، والله لا يهدى القوم الفاسقين» (سورة التوبة ٢٤/٩)، كان ذلك «يوم جمعة بعد الصلاة فى المقابر بإشبيلية سنة ٥٨٦ فبقيت فيها سكران ما لى تلاوة فى صلاة ولا يقظة ولا نوم إلا بها ثلاث سنين متوالية. أجد لها حلاوة ولذة لا يقدر قدرها. وهى من الأذكار المفرقة بين الله وبين الخلق تفريق تمييز، فهو تفريق فى جمع وفرقان فى قرآن؛ فيجمع بهذا الذكر الفرقان والقرآن. فكل من له عليك ولادة من أى نوع، وفى أى صورة كان من ظاهر وباطن، وسم إلهى وكيانى، فهو أبوك. وكل من لك عليه ولادة من أى نوع كان، وفى أية صورة كان، من ظاهر وباطن، واسم إلهى وكيانى، فهذا ابنك. فقد يكون ابنك فى هذا الذكر عين أبيك، فيكون له عليك ولادة، ولك عليه ولادة، وهو المقام الذى أشار إليه الحلاج بقوله:

ولدت أمى أباها ... إن ذا من عجباتى»

(الفتوحات ١٧١/٤)

وعن المنزلة التى يمكن استنباطها بطريق الكشف والإلهام من «الذكر» المتضمن فى الآية القرآنية: «إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون» (الأنعام ٣٦/٦): يقول: «اعلم أيدنا الله وإياك بروح منه أن هذا الذكر لما وفقنا الله تعالى لاستعماله بإشبيلية

٥ ـ الغموض المتعمَّد:

يبدو فى خطاب «ابن عربى» أحيانا أن الصعوبة فى التعبير منشؤها «غموض» الأفكار أن تتسع لها مواضعات اللغة المتداولة. ولكن يبدو أحيانا أخرى أنه يتعمد «الغموض». وفى كتابه الموسوعى «الفتوحات المكية» يستهل خطابه بتأكيد هذه النقطة؛ إذ يبدأ الكتاب بتقرير عقيدة العامة من المسلمين، ثم يتلوها بعقيدة «خواص أهل الله»، ثم يحدثنا عن اضطراره لبعثرة عقيدة «خلاصة الخاصة» فى ثنايا الكتاب، بحيث يصعب العثور عليها بشكل منتظم:

«فهذه عقيدة العوام من أهل الإسلام، أهل التقليد وأهل النظر ملخصة مختصرة ... ثم أتلوها بعقيدة خواص أهل الله من أهل الطريق المحققين أهل الكشف والوجود ... وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مُبَدَدة فى أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة لكنها كما ذكرنا متفرقة. فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف قدرها ويميزها من غيرها؛ فإنه العلم الحق والقول الصدق. وليس وراءها مرمى، ويستوى فيها الأعمى والبصير، تُلْحِق الأباعد بالأدانى وتُلْحِم الأسافل بالأعالى» (١/٣٨، ٤١)

وهذا يجعلنا نتفق تماما مع «عفيفى» حين يقارن بين بنية خطاب «ابن عربى» وبين فنان ألَّف لحنا موسيقيا عظيما، ثم بدا له أن يخفيه عن الناس فمزَّقه وبعثر نغماته بين نغمات ألحان أخرى. فاللحن الموسيقى العظيم هنالك لمن أراد أن يتكبد مئونة استخلاصه وجمعه من جديد[٣٤].

صحيح أن «ابن عربى» يبعثر فلسفته عامدا متعمدا فى ثنايا كتبه، حتى أن محاولة تقديم عرض متناسق لأفكار الشيخ تضطر الباحث إلى الدوران حول

من بلاد = الأندلس سنة ٥٨٦ بقينا فيه ثلاثة أيام فرأينا بركة فى تلك الأيام. وكنا به ثلاثة: أنا وعبد الله النزهونى قاضى شرف، وكان عبدا صالحا ضابطا فقيها وشخصا ثالثا من أهل البلد، فجعل علةَ الإجابةِ السماعَ، لا من قال إنه سمع وهو لم يسمع، كما قال تعالى ينهانا أن نكون مثل هؤلاء فقال: «ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون» (الأنفال ٨/٢١) فالسمع فى هذا الذكر هو عين العقل لما أدركته الأذن بسمعها من الذى جاء به المترجم عن الله تعالى وهو الرسول صلى الله عليه وسلم الذى لا ينطق عن الهوى» (الفتوحات ٤/١٧٨).

(٣٤) فصوص الحكم، التصدير، ص: ١١.

نفسه مع أطروحات «ابن عربى» عدة مرات قبل أن يستطيع حسم «نقطة البداية» لعرضه .وأيا كانت «نقطة البداية» التى يبدأ منها الباحث- أى باحث- عرضه لفكر الشيخ، فإن النقطة الأولى تحيله إلى نقطة تليها؛ فالتى تليها، ثم التى تليها، وهكذا حتى يجد الباحث نفسه فى النهاية عائدا لنقطة البداية بعد أن يتم دورة كاملة فى استعراض فكر الشيخ .يمكن القول أن الباحث يستطيع دائما أن يعثر بسهولة على نقطة بداية، وليس من السهل بأى شكل الوصول إلى نقطة «النهاية»، بل الأمر من أصعب الصعوبات .إن فكر «ابن عربى» صيرورة تبدأ ولا تنتهى؛ فمثله فى بنائه الدائرى اللانهائى مثل التجليات الإلهية التى لا أول لها ولا آخر، لا بداية لها ولا نهاية .

لكن إذا كان «الغموض» حالة محايثة للتجربة ذاتها فلماذا إصرار ابن عربى على «السرد» رغم الصعوبة التى لا يكف عن الشكوى منها؟ لا شك أن الإجابة يمكن أن نجدها فيما سبق أن حاولنا شرحه لجدلية الغموض والوضوح، بأبعادها المركبة إن فى بنية الوجود أو فى بنية التجربة أو فى بنية اللغة .

سبق أن أشرنا إلى ما يقرره الشيخ فى مفتتح الفتوحات من أن عقيدته هى بذاتها عقيدة أهل السنة من الأشاعرة، ويُشّهد القارئ على ذلك .ولكنه يقرر، من ناحية أخرى، أن هذه العقيدة هى عقيدة العوام، التى تختلف عن عقيدة الخاصة، والتى تختلف بدورها عن عقيدة «خاصة الخاصة» من أهل التحقيق .فكأن ابن عربى يحاول لا أن يميز بين عقائد ثلاث متغايرة بقدر ما يحاول التمييز والفصل بين مستويات من الفهم والإدراك لنفس الأصول العقيدية .ولا يتركنا الشيخ بعد هذه المقدمة دون أن يتلوها بخطبة تشبه «فاتحة الكتاب»، القرآن الكريم، من حيث تضمنها بطريق التركيز والاختصار لمجمل ما هو مفصل فى القرآن كله. وهى تستحق من هذه الزاوية تحليلا خاصا؛ لأنها تمثل عصارة الكتاب فى أسلوب سردى لرؤيا رآها الشيخ.

تتضمن الخطبة من حيث بنيتها السردية ومحتواها الفكرى ثلاثة جوانب على الأقل على درجة عالية من الأهمية بالنسبة لخطاب الشيخ الأكبر ونسقه الفكرى الروحى الفلسفى :الجانب الأول أنها تقدم تلخيصا وافيا لأهم المحاور الكبرى

فى فلسفته، وهى بذلك أشبه بفاتحة الكتاب فى القرآن الكريم (سورة الفاتحة، وهى السورة رقم واحد بحسب ترتيب المصحف)، التى تتضمن فى نظر الصوفية إشارات واضحة للمضمون الكلى لموضوعات القرآن.إنها بحسب ما ذهب إليه أبو حامد الغزالى (١٠٥٨ - ١١١١) تتضمن بطريق الإشارة التوحيد، توحيد الذات الإلهية والصفات والأفعال الإلهية، ثم الثواب والعقاب، والقصص إلى جانب «الأحكام»، وهذه هى الموضوعات المفصّلة فى القرآن كله.[٣٥] من هنا يطلق العلماء عليها اسم «السبع المثانى»؛ بسبب احتوائها على سبع آيات، وهى بذلك توازى القرآن كله . إذا كانت بنية القرآن تعتمد على «مقدمة» أو «فاتحة» تشير بطريقة ضمنية إلى مضمون القرآن كله؛ فابن عربى، محاولا أن يقلد النسق القرآنى فى تآليفه، يُضَمِّن خطبةَ كتابه ومقدمتَه مجملَ أفكاره التى سيفصّلها فى فصول الكتاب وأبوابه .

الجانب الثانى أن الخطبة من حيث بنيتها السردية «رؤيا»، وأهمية ذلك أن «الرؤى» تمثل فى الخطاب الصوفى عامة، وفى خطاب الشيخ الأكبر بصفة خاصة، أداة هامة من أدوات التعبير ووسائله؛ لأنها أداة قادرة على «تشخيص» الرمزى، و«تجسيد» المجرد .إنها قادرة على أن تقول ما لا يمكن قوله بلغة السرد الواقعى العادى .وليس الأمر عند «ابن عربى» بصفة خاصة مجرد تفضيل أسلوب سردى على آخر، بل إن «الرؤيا» هى الأداة الوحيدة الممكنة للجمع بين الحقائق، بوصفها أداة «التخييل» الذى تقوم عليه بنية الوجود من أعلاه إلى أدناه .وإذا كانت «الحيرة» هى الصفة المعرفية التى تعكس «الحقيقة» - حقيقة العالم الذى يمكن أن ننظر إليه فنراه «خلقا»، ويمكن أن نراه فى نفس الوقت «حقا»، أو بعبارة أخرى، نراه إلها وإنسانا فى نفس الوقت، ومكلِّفا (اسم فاعل) ومكلَّفا (اسم مفعول) فى آن واحد - فلغة «الرؤيا» والحلم هى اللغة الوحيدة الممكنة للتعبير .وكما أن «الوجود» فى حقيقته «رؤيا» تحتاج للتأويل، فرؤى «ابن العربى» يمكن أن تمثل لقارئه مدخلا لفهم عالمه ولتحليل خطابه . يقدم «ابن عربى» بين يدى خطبة الكتاب مفهومه للوجود - وللحيرة المعرفية فى إدراك حقيقته - على النحو التالى:

(٣٥) انظر :جواهر القرآن : القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٩ - ٤٢ .

الرب حق والعبد حق	يا ليت شعرى من المكلَّف
إن قلت عبدٌ فذاك ميتٌ	أو قلت ربٌ أنَّى يكلَّف

(ف : ١/٢)

فليس إلا أشباح خالية على عروشها خاوية .وفى ترجيع الصدى سرٌّ ما أشرنا إليه لمن اهتدى.

(ف : ١/٣)

الأمر الثالث الذى تمثله أهمية «الخطبة» أنها تلخص الكتاب كله بلغتها الرمزية ذات البعدين :الكاشفة والمُلْغِزة فى نفس الوقت . إنها تلخيص للخطوط العامة والأعمدة الأساسية التى تجد شرحها وتفصيلها داخل الكتاب بأبوابه الخمسمائة وستين، وفصوله الستة، ومجلداته الأربع المطبوعة .وهى، من حيث البعد الكاشف للغتها الرمزية، تمثل حافزا ذهنيا للقارئ المهتم ليستعد للقيام برحلته - رحلة القراءة - بين ضفاف الكتاب .لكنها بالنسبة للقارئ غير المؤهل للسياحة الفكرية تمثل، من حيث البعد الآخر الملغز للغتها الرمزية، «عائقا» مثبطا وسدا مانعا .وقد سبق أن ذكرت أننى فى بداية تعاملى مع ابن عربى من خلال كتاب «الفتوحات» - وكان ذلك عام ١٩٧٧- توقفت طويلا أمام «لغز» الخطبة، وظللت عاما كاملا لا أكاد أتخطى الصفحات الثلاثين الأولى من المجلد الأول. فى كل مرة كنت أبدأ القراءة وأتوقف عند الصفحة الثالثة والثلاثين، ثم كنت حين أعاود القراءة فى اليوم الثانى أعود دائما للخطبة مجددا، وأتوقف دائما عند نفس الصفحة .كان سحر «الخطبة» يجذبنى للعودة إليها محاولا فك طلاسمها الرمزية، دون أن أدرك آنذاك أنها شفرة لا يمكن حلها إلا بالسياحة الكاملة .هكذا كانت الخطبة بالنسبة لى حافز لإثارة الاهتمام كما كانت لفترة ما عائقا يثبط همتى عن مواصلة القراءة .إنها فى النهاية أسلوب لاختبار استعدادات ومؤهلات القارىء واكتشاف لإمكانياته .إنه أسلوب فى التأليف - أو لنقل أسلوب فى التدوين - لا بديل له عند «الصوفية» بصفة عامة، وعند «ابن عربى» على وجه الخصوص.

إن كتاب «الفتوحات» ليس تأليفا، هكذا يؤكد الشيخ كما سبقت الإشارة، بل هو فتوحات وإلهامات ورؤى قلبية .إنها تنزيلات إلهية، وتعبير عن اللقاء بين السماوى والأرضى، أو بين المقدس والدنيوى - أو لنقل بلغة ابن عربى بين «الحق» و«الخلق» - فى حضرة «الخيال»، الذى تنتمى إليه «الخطبة» ببنيتها السردية الرمزية الكاشفة والملغزة فى نفس الوقت .ثم إن هذه الفتوحات القلبية والإلهامات الإلهية تنتمى مكانيا إلى الحرم المقدس فى أم القرى «مكة»، حيث «الكعبة»، أول بيت وُضع للناس على ظهر الأرض للعبادة، البيت الذى رفع «إبراهيم» و«إسماعيل» قواعده بعد أن أوشكت على الاندثار، وهو البيت الذى أُمِر «إبراهيم» أن يؤذن للناس بالحج ليعمروا حوله، وذلك استعدادا لهبوط الوحى على «محمد»، وهو نفس الوحى الذى تنزَّل بالفتوحات على قلب «محمد ابن العربى» فى نفس المكان، وأثناء طوافه حول البيت .

فى العالم السردى للخطبة إيحاء بكل تلك المعانى والدلالات .إنها تبدأ بتسبيح الله وتمجيده، ثم تُثَنِّى بالصلاة على النبى محمد مبرزة الصفات والخصائص التالية فى شخصيته:

والصلاة والسلام على «سرُّ العالم ونكتته»[٣٦]

وهى عبارة تُلخِّص باختصار شديد التمييز الذى يحرص الشيخ على إبرازه بوصفه أحد المكونات الأساسية لفلسفته من الجانبين الوجودى والمعرفى (أنطلوجيا وإبستمولوجيا) Ontological and Epistemological على السواء .فمن الوجهة الوجودية تعد «الحقيقة المحمدية» أو بالأحرى «الكلمة المحمدية» هى «سر» إيجاد العالم .فى هذا التصور يعتمد ابن عربى على حديث منسوب إلى النبى «محمد» يقول فيه «كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين» أى قبل أن يكتمل خلق «آدم» ويستوى كائنا بشريا .ولا يفهم ابن عربى الحديث على وجهه الظاهر، باعتبار أن «نبوة» محمد كانت أمرا مقررا فى الخطة الإلهية قبل اكتمال خلق

---

(٣٦) سنكتب الجزء الذى نحلله من الخطبة ببنط ثقيل، للتمييز بين كلام ابن عربى وتحليلنا.

آدم، بل إنه يفهم «النبوة» هنا فهما فلسفيا يقترب من مفهوم «الكلمة» Logos ـ التى عنها وبها أوجد الله العالم .ولكن من الهام هنا أن نقرر أن مفهوم «الكلمة» فى فلسفة ابن عربى يتخذ تعبيرا إسلاميا وقرآنيا واضحا .

الكلمة المحمدية ـ أو الحقيقة المحمدية ـ ليست هى شخصية محمد التاريخية، أى ليست «محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف» الذى ولد بمكة حوالى سنة ٥٧٠ ميلادية، بل هى «سر العالم ونكتته»، وليس محمد التاريخى إلا أحد تعبيراتها أو تجلياتها التاريخية فى العالم .هذه «الحقيقة/ الكلمة» وجدت قبل آدم، بل آدم المخلوق من الطين والماء هو أحد تجلياتها التاريخية كذلك .هذا من الوجهة الوجودية، أى أنطولوجيا.

أما من الناحية المعرفية ـ إبستمولوجيا ـ فابن عربى يضيف فى سياق الصلاة على محمد إلى قوله السابق أن محمدا هو

«مطلب العلو وبُغيته» :

تشير كلمة «العلو» هنا إلى مطلب الصوفى فى الارتقاء المعرفى، وهو «الطريق» الذى مهده محمد بتجربة «معراجه» إلى السماوات العلى، وهى التجربة التى يصفها ابن عربى فى هذه الخطبة على النحو التالى واصفا محمدا بأنه :

«السيد الصادق .المُدْلَج إلى ربه الطارق .المُخْتَرَق به السبع الطرائق .ليريه من أسرى به إليه ما أودع من الآيات والحقائق، فيما أبدع من الخلائق» .

ومن الممكن للقارئ أن يتساءل :إلى أى حد تعتبر صياغة ابن عربى لمفهوم «الحقيقة المحمدية» ـ أو «الكلمة المحمدية» نوعا من الأسلمة لمفهوم «الكلمة» فى اللاهوت المسيحى ـ وللسؤال مشروعيته من منظور تصورنا لمجمل مشروع ابن عربى بأنه فى جوهره محاولة لصياغة مفهوم للدين جامع لكل المعتقدات سواء منها الكتابية أو غير الكتابية.

ليس من قبيل المبالغة أن يتصور الدارس أن الصياغة اللاهوتية المسيحية لمفهوم «الكلمة» كما صاغها لأول مرة «يوحنا» فى مفتتح «إنجيله» وجدت صدى

لها فى القرآن الكريم، الذى وصف «عيسى» بأنه «روح الله» و«كلمة» منه ألقاها إلى «مــريم» . لكن القرآن الكريم لم يَخُص عيسى وحده بهذه الصفة ـ صفة الكلمة- فكلمات الله لا نهاية لها، ولا يمكن الإحاطة بها علما أو تدوينا، حتى لو كانت كل البحور والمحيطات حبرا، ولو كانت كل أشجار العالم أقلاما .وكل شىء فى هذا العالم كبيرا كان أو صغيرا أوجده الله بالكلمة «كن»؛ وبهذا المعنى يصبح الكون كله من أعلا مراتبه إلى أدناها «كلمات» .من هذا الكنز القرآنى يغترف ابن عربى فيجعل من «الكلمة المحمدية» الأصل والعلة والغاية، وبهذا يؤسس لاهوتا إسلاميا لا يمثل بديلا للاهوت الكلمة المسيحية بقدر ما يستوعبه داخل بنيته. والدليل على تلك الطبيعة الاستيعابة المكانة التى تحتلها الكلمة العيسوية، لا فقط بصفتها النبوية الرسولية، بل أيضا بصفتها العرفانية : مفهوم «عيسى» خاتم الولاية العامة كما سيتضح من الخطبة كذلك.

بعد هذه السطور المثقلة بالرموز و المحملة بالايحاءات والإحالات عن «الحقيقة المحمدية» ومكانتها وجوديا ومعرفيا، يواصل ابن عربى خطبته كاشفا لنا عن مكانته من تلك الحقيقة .يحكى لنا ابن عربى أنه قد شاهد محمدا خلال كتابته خطبة كتاب الفتوحات

«فى عالم حقائق المثال، فى حضرة الجلال، مكاشفة قلبية فى حضرة غيبية»

وهذه «الحضرة» التى يشير إليها باسم «عالم الحقائق والمثال» هى «حضرة الخيال»، التى تعد مكونا أساسيا فى بناء نسقه الفكرى الصوفى الفلسفى .إنها ـ كما شرحنا فى الفصل السابق ـ حضرة التقاء العوالم، حيث يتجسد المجرد ويتشخص الروحانى، بل هى الحضرة الجامعة للإلوهية والإنسانية، والعالم المشترك بين الله والعالم .عالم فسيح فيه أوجد «الله» العالم، فهو «العالم»، ومن خلاله يدرك «الإنسان» المطلق والمجرد . أنها ـ مثلها مثل «الحقيقة المحمدية» تجمع أيضا بين جانبى «الوجود» و«المعرفة»، وفى هذه «الحضرة» يمكن لابن عربى ـ ولغيره ـ أن يلتقى بمحمد فيتلقّى منه، من حيث هو «كلمة» .فى هذه «الحضرة» شهد ابن عربى محمدا محاطا بالرسل والملائكة جميعا فى وسط

«أمتـه» . لكن ابن عربى يكتفى بوصف المشـهد من «قرب» بعد أن أعطانا صورة «المشهد» عن بعد . لكن بين اللقطتين فى المشهد : لقطة البعد ولقطة القرب closeup يوجد ابن عربى، ويمثل حضوره أهمية لافتة على النحو التالى:

المشهد من بعيد:

وجميع الرسل بين يديه مصطفون، وأمته . التى هى خير أمة اخرجت ـ عليه ملتفون، والملائكة . المولدة عن الأعمال . بين يديه صافون،

المشهد القريب:

والصدِّيق عن يمينه الأنفس

والفاروق عن يساره الأقدس

والختم بين يديه قد جثى، يخبره بحديث الأنثى

وعلىٌّ ـ صلى الله عليه وسلم- يترجم عن الختم بلسانه

وذو النورين مشتمل برداء حيائه مقبل على شانه.

والمشهدان معا يحتلان على مستوى البنية السردية واللغوية جزءا من جملة شرطية، هذا نصها :

ولما شهدته صلى الله عليه وسلم فى ذلك العالم سيدا معصوم المقاصد، محفوظ المشاهد، منصورا مؤيدا (المشهد البعيد) ... (المشهد القريب) فالتفت السيد الأعلى، والمورد العذب الأحلى، والنور الأكشف الأجلى، فرآنى وراء الختم؛ لاشتراك بينى وبينه فى الحكم.

ومعنى تداخل المشهدين -البعيد والقريب- أن ابن عربى فى رؤياه القلبية يستوعب الوجود التاريخى للأمة المحمدية بمعناها الواسع الشامل، وذلك حين يرى «محمدا» عليه السلام وأمامه الرسل والأنبياء جميعا مصطفون (مفهوم الأمة الواسع) ومحاطا بأمته (بالمفهوم التاريخى) فى نفس الوقت . أما المشهد

القريب فيجسد بدوره أيضا الالتقاء بين «الزمانى» - وجود الخلفاء الأربعة محيطين بمحمد من الجهتين - «واللازمانى»، الذى يتمثل فى جثو عيسى بين يدى محمد يحدثه .يضع ابن عربى نفسه داخل المشهد القريب الجامع للخلفاء الراشدين الأربعة يتوسطهم النبى محمد : يقف «أبو بكر الصديق»، الخليفة الأول، عن يمينه، ويقف «عمر بن الخطاب»، الخليفة الثانى عن يساره، بينما لا نعرف على الوجه التحديد موقع الخليفتين :الثالث «عثمان بن عفان» والرابع «على بن أبى طالب» .وجدير بالالتفات أن الخليفة الثالث «عثمان بن عفان» يبدو فى المشهد مشغولا بشأنه لا علاقة له بما يجرى حوله، فى حين أن الخليفة الرابع «على بن أبى طالب» مشغول بترجمة ما يقوله «الختم» الواقف خلف محمد .الختم هو «عيسى بن مريم»، فهو وفقا لتصور ابن عربى للولاية - أو «النبوة المكتسبة» - خاتم الولاية العامة . لكن ما هو «حديث الأنثى» الذى يُفضى به الختم إلى محمد، وما الحاجة للترجمة؟ هل يتحدث «عيسى» فى هذا المشهد بلغته الأم الآرامية أو العبرية؟ ولماذا يكون «علىّ» هو المترجم؟ لا جواب عن مثل هذه الأسئلة، ولعل الأمر هنا يتعلق بالأسرار التى لم يُسمح لابن عربى بالإفصاح عنها .

نعود إلى الجملة السردية المتضمنة للمشهدين، وهى الجملة الشرطية التى تبدأ بمشاهدة ابن عربى للنبى، الذى التفت بدوره فرأى ابن عربى يقف فى المشهد القريب وراء «عيسى» أو «الختم» . وهنا يشرح لنا ابن عربى أنه استحق هذا الموقع - خلف الختم - فى هذا المشهد لوجود «حكم مشترك» يجمع بينهما. وقد سبق أن بينا أن ابن عربى يذكر فى فى «الفتوحات» فقط، كما يذكر فى «الفصوص» أنه هو لا غيره «خاتم الولاية المحمدية»، وهنا وجه الشبه والاشتراك فى الحكم بينه وبين «عيسى» الذى يمثل «خاتم الولاية العامة» . عند هذا الالتفات تبدأ المحاورة بين النبى وابن عربى، يقول النبى أولا مخاطبا «الختم»، فيما يسرد لنا ابن عربى :

فقال له السيد : هذا عديلك، وابنك وخليلك

انصب له منبر الطرفاء بين يدىّ

ثم أشار إلىّ أن قم يا محمد فأثن على من أرسلنى وعلىّ

فإن فيك شعرة منى، لا صبر لها عنى

هى السلطان فى ذاتيتك

فلا ترجع إلىّ إلا بكلّيّتِك

ولا بد لها من الرجوع إلى اللقاء؛ فإنها ليست من عالم الشقاء

فما كان منى بعد مبعثى شىء فى شىء إلا سعد

وكان ممن شُكِر فى الملأ الأعلى وحُمِد

هذه شهادة النبى لابن عربى بالقرابة التى تربطهما، وهى ليست القرابة العصبية، وهى موجودة فابن عربى ينتسب فى نسبه البعيد إلى قبيلة «طيئ» فهو من نسل «حاتم الطائى»، وليس مجرد التشابه فى الاسم - وكلاهما «محمد» - بل هى قرابة «ذاتية»؛ ففى ابن عربى شعرة من محمد النبى، وهى أنه «ختم ولايته» على الأرض.

لننتقل الآن إلى مشهد «المنبر» الذى طلب النبى محمد من عيسى «الختم» أن ينصبه لمحمد «ابن عربى». فى وصف هذا المنبر يؤكد ابن عربى أن ولايته وختمه للولاية المحمدية لا تعنى أنه أكثر من «وارث» للعلم النبوى، وأن مكانته - ومكانة أى ولى مهما بلغت - لا ترقى أبدا إلى مرقى «ختم النبوة» محمد. إن هذا «المنبر»، الذى نصبه «الختم» عيسى ليرقى فيه ابن عربى تنفيذا لطلب «محمد»، هو «منبر المقام المحمدى»، الذى يؤهل من يرقى فيه لوراثة العلم النبوى. لكن الوراثة هنا ليست وراثة مباشرة؛ فالأنبياء جميعا والرسل منذ «آدم» حتى «عيسى» آخر الرسل قبل «محمد» هم الورثة المباشرون للمقام المحمدى؛ أى لحقيقة محمد، أو للكلمة المحمدية. أما الأولياء فيرثون العلم النبوى المحمدى وراثة غير مباشرة، أى عن قلوب الأنبياء الآخرين. ومحمد بن عربى يريد أن يبرز ويؤكد - من خلال رمز المنبر الذى نصبه له الختم- أن وراثته للكلمة مستمدة من روح «عيسى»، خاتم الولاية العامة من جهة، وآخر الرسل قبل محمد من جهة

أخـــــرى.هذا يعنى أن نصب «المنبر» كان عن أمر محمد لعيسى؛ فعيسى هو الناصب للمنبر ومحمد هو الآمر له .

فنصب الختمُ المنبر، فى ذلك المشهد الأخطر

وعلى جبهة المنبر مكتوب بالنور الأزهر

هذا هو المقام المحمدى الأطهر

من رقى فيه فقد ورثه

وأرسله الحق فى العالم حافظا لحرمة الشريعة وبعثه

ووُهِبْتُ فى ذلك الوقت مواهبُ الحِكَم

حتى كأنى أوتيت جوامع الكلم

فشكرت الله عز وجل

وصعدت أعلاه

وحصلت فى موضع وقوفه صلى الله عليه وسلم ومستواه

تتأكد دلالة الميراث غير المباشر من خلال بيان ابن عربى لقارئه أنه لا يضع قدمه فوق أثر القدم النبوى فى ارتقائه للمنبر، بل يجعل بين قدمه هو وبين درجات المنبر «حجابا»، حتى لا يقع القدم على القدم:

وبُسِط لى على الدرجة التى أنا فيها كُم قميص أبيض فوقفت عليه

حتى لا أباشر الموضع الذى باشره صلى الله عليه وسلم بقدميه

تنزيها له وتشريفا، وتنبيها لنا وتعريفا

أن المقام الذى شاهده من ربه

لا يشاهده الورثة إلا من وراء ثوبه

ولولا ذلك لكشفنا ما كشف، وعرفنا ما عرف

ألا ترى من تقفوا أثره؛ لتعرف خبره، لا تشاهد من طريق سلوكه ما شهد منه، ولا تعرف كيف تخبر بسلب الأوصاف عنه.

فإنه شاهد مثلا ترابا مستويا لا صفة له فمشى عليه

وأنت على أثره لا تشاهد إلا أثر قدميه

وهنا سر خفيّ إن بحثت عليه وصلت إليه

وهو من أجل أنه إمام قد حصل له الأمام، لا يشاهد أثرا ولا يعرفه؛ فقد كشف ما لا تكشفه.

وهذا المقام قد ظهر في إنكار موسى صلى الله عليه وسلم على الخضر. (ف:١/٣).

الإشارة السريعة فى السطر الأخير لإنكار «موسى» على الخضر تحيل إلى الدليل النصى من القرآن الذى يبنى على أساسه المتصوفة عموما، وابن عربى على وجه الخصوص، التمييز بين علم «النبوة» وعلم «الولاية»، وقد تعرضنا لتحليل القصة القرآنية فى الفصل الأول.

كانت تلك مقدمة «الخطبة» التى سُمح للشيخ أن يلقيها فى حضرة النبى والصحابة والختم؛ فأفاض فيها فى ذكر نشأة العالم ومنتهاه حتى وصل إلى ختامها بمخاطبة الجمع قائلا:

فانظروا رحمكم الله -وأشرت إلى آدم- فى الزمردة البيضاء قد أودعها الرحمن فى أول الآباء.

وانظروا إلى النور المبين، وأشرت إلى الأب الثالث الذى سمانا المسلمين (= إبراهيم).

وانظروا إلى اللجين الأخلص، وأشرت إلى من أبرأ الأكمه والأبرص، بإذن الله كما جاء به النص (= عيسى).

وانظروا إلى جمال حمرة ياقوتة النفس، وأشرت إلى من بيع بثمن بخس (= يوسف).

وانظروا إلى حمرة الإبريز، وأشرت إلى الخليفة العزيز (= داود).

وانظروا إلى نور الياقوتة الصفراء فى الظلام، وأشرت إلى من فُضِّل بالكلام (= موسى).

بهذا تستعيد الخطبة المشهد ـ حضور الرسل والأنبياء- البعيد فتجعله قريبا، لكن ابن عربى يكتفى بالإشارة إلى ستة فقط منهم، على الترتيب التالى:

١ ـ آدم :أول الآباء والزمردة البيضاء

٢ ـ إبراهيم :الأب الثالث والنور المبين

٣ ـ عيسى :اللجين الأخلص

٤ ـ يوسف :ياقوتة النفس الحمراء

٥ ـ داود :الإبريز الأحمر

٦ ـ موسى :الياقوتة الصفراء

من المهم هنا ملاحظة أن وصف الأنبياء يجمع بين درجات من النور ومستويات من الجواهر تعكس كل منها درجة النور، فآدم هو «الزمردة البيضاء» وإبراهيم هو «النور المبين»، يتلوه عيسى «اللجين»، فيوسف «الياقوتة الحمراء» وداود «الإبريز الأحمر»، وأخيرا موسى «الياقوتة الصفراء» .هذه الأنوار كلها على تفاوت مستوياتها تستمد من مشكاة النور الإلهية، أو بالأحرى من «مشكاة الأنوار»، النظرية التى صاغها أبو حامد الغزالى فى رسالته المشهورة بهذا الاسم .وابن عربى يتوسع فى شرح درجات الأنبياء بوصفهم «فصوص الحكم» فى كتابه المعنون بهذا الاسم .لكن ثمة ملاحظة أخرى لا يمكن تجاهلها تتعلق بتقديم «عيسى» فى المشهد على كل أنبياء بنى إسرائيل مثل يوسف وداود وموسى رغم أنه من الوجهة التاريخية آخر أنبيائهم .وربما يمكن تفسير هذا الترتيب بأنه يعتمد على مستويات «الولاية» لا على مراتب الرسالة، وطبقا لهذا التصنيف يمكن أن يتقدم عيسى بوصفه خاتم الولاية العامة على كل الأولياء/ الأنبياء باستثناء الآباء الثلاثة، الذين ذكر منهم ابن عربى هنا الأول والثالث فقط .أما الثانى فقد ذكره فى فص الحكمة الشيثية فى كتاب «الفصوص».

يواصل ابن عربى:

فمن سعى إلى هذه الأنوارَ حتى وصل إلى ما يكشف طريقها من الأسرار، فقد عرف المرتبة التى لها وُجِد، وصح له المقام الأعلى وله سُجِد، فهو الرب والمربوب، والمحب والمحبوب.

انظر إلى بدء الوجـــــود وكن به	فطنا تر الجود القديم المحدثا
والشىء مـــــثل الشىء إلا أنه	أبداه فى عين العوالم محدثا
إن أقـــسم الرائى بأن وجـــوده	أزلا فـبـرٌ صـادق لن يحنثا
أو أقـــسم الرائى بأن وجـــوده	عن فقده أجرى وكان مُثَلِّثا

ثم أظهرت أسرارا، وقصصت أخبارا، لا يسع الوقت إيرادها، ولا يعرف أكثر الخلق إيجادها .فتركتها موقوفة على رأس منبعها، خوفا من وضع الحكمة فى غير موضعها.

ثم رُدِدت من ذلك المشهد النومىّ العلىّ إلى العالم السفلىّ، فجعلت ذلك الحمد المقدس خطبة الكتاب. (ف ١/٦).

إذا كانت الخطبة تمثل الجملة الافتتاحية فى اللحن، أو تمثل فاتحة الكتاب كما قلنا، فكيف يمكن الإلمام وصفيا بكهن اللحن الذى كانت تلك جملته الافتتاحية .ومن الصعب -إن لم يكن من المستحيل- ادعاء أن أى كتاب قادر على الكشف عن البناء الشاهق لفكر ابن عربى .لم يبق بعد ما عرضناه مبددا فى الفصول السابقة إلا أن نحاول فى الفصل القادم تقديم الخطوط العامة الفلسفية لهذا البناء.

الفصـل الخامس
نشـأة الوجـود ومراتـب الموجـودات

١ ـ مقدمة :

يتميز فكر ابن عربى فى بنيته بخاصية نادرة جدا لا أعلم لها نظيرا فى فكر مفكر آخر .تتمثل تلك الخاصية فى أن أى نقطة بداية يختارها الباحث للإبحار فى فكر ابن عربى تحيل إلى نظامه الفكرى كله، إنه فكر يقوم على بنية دائرية مماثلة لبنية الوجود التى سنشير إليها من بعد .وككل بنية دائرية ثمة مركز وثمة محيط، وأى نقطة على المحيط يمكن أن تكون هى نقطة البداية، وتكون فى نفس الوقت هى نقطة النهاية .ليس مهما فى نسق ابن عربى الفكرى المتميز من أين تبدأ، لأن أى نقطة ستقودك إلى التجوال فى محيط دائرى ينتهى بك إلى حيث بدأت .من هنا لا بد من الإشارة مقدما إلى أن نظرية الوجود ونشأته ومراتبه ليست إلا نسيجا مركبا من عناصر ومكونات شتى تشكلت فى نظرية يصعب الإلمام بها دون فك شفراتها الأساسية .

هناك ثلاث عناصر على الأقل فى تفسير نشأة الوجود وفى تحليل مراتبه فى خطاب ابن عربى :العنصر الأول هو مفهوم «التجلى الأسمائى»، والعنصر الثانى مفهوم «التجلى فى النفس الإلهى»، وهو العنصر الذى يمثل محور نظرية «الكلمة»

عند الشيخ الأكبر .أما العنصر الثالث فهو مفهوم «النكاح» . وسنبدأ عرضنا بشرح مفهوم «التجلى الأسمائى» وتلخيصه أن «الأسماء الإلهية» تمثل الوسيط العازل بين «الذات الإلهية» وبين «العالم» .من خلال الأسماء تَبْطُن «الذات» عن أن يلحقها وصف أو تتعلق بها معرفة أيا كانت سوى معرفة «وجودها» .لكن هذه الأسماء ذاتها هى التى تتجلى فى العالم، أى تمنحه صفة «الوجود» . ومن هذه الزاوية فهى تظهر فعالية الذات -المحتجبة فيها- فى العالم .وهنا نتفهم قول ابن عربى: «الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنى عن العالمين .فالألوهة فى الجبروت البرزخى؛ فتقابل الخلق بذاتها، وتقابل الحق بذاتها .ولهذا لها التجلى فى الصور الكثيرة والتحول فيها والتبدل؛ فلها إلى الخلق وجه به يتجلى فى صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات .فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهية .فتحققناها فما وجدنا سوى ما ندعوه بها من الأسماء الحسنى؛ فليس للذات جبر فى العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية .ولا يُعْرَفُ من الحق غير هذه الأسماء الإلهية، وهى أعيان هذه الحضرات». (٢٠٨/٤ - ٢٠٩، وأيضا ٢٠٣/٢، ٣٧٩. ٣٥٨/٣).

ونظرية التجلى الأسمائى هذه أفادها ابن عربى دون شك من التراث الصوفى السابق عليه .ويكفى هنا الإشارة إلى كتاب «خلع النعلين» - الذى نعلم من ابن عربى اطلاعه عليه كما سبق لنا الإشارة فى الفصل الأول- للصوفى الأندلسى «أبو القاسم بن قسى» [1] وقد وضع ابن قسى الأسماء الإلهية فى مكانة متميزة

(١) هو الشيخ أبو القاسم بن قسى شيخ طائفة المريدين فى الأندلس .مات مقتولا سنة ٥٤٦ كان معاصرا لاثنين من كبار التصوف فى الأندلس وهما: أبو العباس بن العَرِيف وأبو الحكم بن برَّجان اللذان اتهما بالزندقة فدعاهما صاحب شمال أفريقية على بن يوسف إلى مراكش وحبسهما حتى ماتا فى السجن .من ذلك الوقت استقل ابن قسى بزعامة الصوفية فى الأندلس، وأطلق على أتباعه اسم المريدين فألف منهم جيشا قويا كان له خطره فى الشئون السياسية فى الأندلس وإفريقية على السواء وقد خاض بهذا الجيش مواقع كثيرة فى الثورة المعروفة بثورة المريدين، واختلفت عليه الحظوظ فانتصر فى بعضها وهزم فى البعض الآخر .ثم انتهى به الأمر إلى أن قتل فى ساحة القتال نتيجة لعقد تحالف بينه وبين نصارى البرتغال سنة ٥٤٥هـ .أما قتله فكان فى سنة ٥٤٦ وكان بنفس الرماح التى أمده بها هؤلاء النصارى .وليس هناك من شك فى أن ابن قسى كانت له آمال سياسية واسعة واستغل مريديه لتحقيقها، ولكنه فى الوقت نفسه من

إلى جانب الذات الإلهية - أو الأحدية - ووصف الأسماء الإلهية بأنها الماسكة للوجود، والقائمة عليه، والمتجلية فيه .فهى الموجدة للمظاهر الوجودية[٢] وهذه الأسماء فى نظر محيى الدين بن عربى هى البرزخ بين الذات الإلهية والعالم، ولذلك تعددت حقائقها بتعدد سريانها وانبثاقها فى الوجود .فهى «أصل العالم، وأصل الجوهر الفرد، وفلك الحياة، والحق المخلوق به» .وهى «حقيقة الحقائق، أو جنس الأجناس العالية».[٣]

إن ابن عربى على خلاف الفلسفة الإشراقية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة- لا يرى الوجود بنية خطية هابطة من «الواحد» أو «الأول»، ولكن الوجود عنده دائرة ذات مركز ومحيط .يمثل المحيط دائرة الموجودات الممكنة، بينما يكون المركز هو «الله» الاسم الجامع للأسماء الإلهية والمعبر فى نفس الوقت عن ظاهر «الذات» .ابن عربى هنا مخلص أشد الإخلاص للمعانى والدلالات القرآنية، كما أنه مخلص بنفس القدر للتمييز الحاد الذى لا تنازل عنه بين «الذات» الإلهية وبين أسمائها وصفاتها التى يعبر عنها جميعا الاسم الجامع «الله».

من مركز الدائرة - دائرة الوجود - وهو الاسم «الله» تمتد خطوط لكل نقطة من المحيط، وهى الأسماء الإلهية التى لا يحصرها عدد ولا يحيط بها إحصاء. لكن داخل الدائرة دوائر أصغر بعضها يصور الأسماء الفاعلة فى إظهار الممكن الأول، وبعضها يمثل الأصول الطبيعية الأربعة - الماء والهواء والتراب والنار- التى منها يتكون العالم الطبيعى. «كل خط يخرج من النقطة إلى المحيط مساو

أكبر رجال الصوفية الذين عرفتهم الأندلس، وأنه كان ينحو فى تصوفه منحى أهل المشرق .كان من أكبر المعجبين بالإمام الغزالى فكان يقرأ كتبه ويشرحها علانية فى مجالسه متحديا فى ذلك عرف أهل وطنه الذين كانوا ينقمون كل النقمة على الغزالى وكتبه .وكل إشارات ابن عربى لابن قسى تدور معظمها حول مسألة الأسماء الإلهية». انظر تعليقات ابو العلا عفيفى على فصوص الحكم: ٢/٢٥٥.

(٢) خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، تحقيق محمد الأمرانى، آصفى ١٩٩٧، ص ٢١، نقلا عن عبد الرحيم حميد :التصوف اليهودى (القَبَّال) والتصوف الإسلامى، دراسة مقارنة لنظريات الوجود والمعرفة فى فكر موسى الليونى ومحيى الدين ابن عربى، رسالة دكتوراه مخطوطة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، آكادير بالمغرب، ٢٠٠٠ - ٢٠٠١.

(٣) إنشاء الدوائر ص: ١٦ - ١٩.

لصاحبه، وينتهى إلى نقطة من المحيط .والنقطة فى ذاتها ما تعددت ولا تزيدت مع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط .وهى تقابل كل نقطة من المحيط بذاتها، إذ لو كان ما يقابل به نقطة يقابل به نقطة أخرى لانقسمت ولم يصح أن تكون واحدة، وهى واحدة، فما قابلت النقط كلها - على كثرتها - إلا بذاتها .فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين، ولم يتكثر هو فى ذاته، فبطل قول من قال لا يصدر عن الواحد إلا واحد (=إشارة واضحة للفلاسفة الإشراقيين وأتباع أفلوطين من أصحاب الفيض والصدور). فذلك الخط الخارج من النقطة إلى النقطة الواحدة من المحيط هو الوجه الحاصل لكل موجود من خالقه، وهو قوله:

إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون

فالإرادة هنا هى ذلك الخط الذى فرضناه خارجا من نقطة الدائرة إلى المحيط، وهو التوجه الإلهى إلى عين تلك النقطة فى المحيط بالإيجاد، لأن ذلك (= المحيط) هو عين دائرة الممكنات .والنقطة التى فى الوسط المُعَيِّنة لنقطة الدائرة المحيطة هى الواجب الوجود لنفسه .وتلك الدائرة المفروضة دائرة أجناس الممكنات، وهى محصورة فى :جوهر متحيز، وجوهر غير متحيز، وأكوان، وألوان. «والذى لا ينحصر وجود الأنواع والأشخاص، وهو ما يحدث من كل نقطة من كل دائرة من الدوائر التى يحدث فيها دوائر الأنواع .وعن دوائر الأنواع دوائر أنواع وأشخاص، فاعلم ذلك .والأصل فى النقطة الأولى لهذا كله. وذلك الخط المتصل من النقطة إلى النقطة المعينة من محيطها يمتد منها إلى ما يتولّد عنها من النقطة فى نصف الدائرة الخارجة عنها، وعن ذلك النصف تخرج دوائر كاملة .وعلّة ذلك الامتياز بين «الواجب الوجود لنفسه» وبين «الممكن»؛ فلا يتمكّن أن يظهر عن «الممكن»، الذى هو دائرة الأجناس، دائرةً كاملة؛ فإنها كانت تدخل بالمشاركة فيما وقع به الامتياز .وذلك محال، ليتبين نقص «الممكن» عن كمال «الواجب الوجود لنفسه». (١/٢٨٩ - ٢٩٠).

هذا التصور الدائرى للوجود هو ما يميز تصور ابن عربى عن غيره من التصورات فى التراث الإسلامى، وهو تصور يجعل من صدور «الكثرة» عن «الواحد» أمرا مقبولا دون تعارض منطقى .ومن المهم الإشارة إلى أن ابن عربى

يقرن كلامه بالرسم، وله رسالة بعنوان «إنشاء الدوائر» يفصل فيها نظريته التى تُبْقى على المفهوم الدينى للخلق من خلال تأويله بمفهوم دينى آخر هو «التجلِّى». هكذا تكون التوجهات الإلهية حاضرة فى العالم، وتكون بنية العالم بنية روحية فى حقيقتها وجوهرها .ويصبح من الطبيعى أن تتعدد الظواهر المرئية المشاهدة رغم الرابطة الروحية الجامعة لأشتاتها، وهى الرابطة التى لا يدركها إلا العالمون.

إن هذا التصور الدائرى إلى جانب قدرته على تجسيد التصور الروحى للعالم والوجود، أعنى بوصف الوجود بنية روحية، يضمن التقاء البداية ـ بداية الوجود ـ بالنهاية؛ الأمر الذى يُسقط مفهوم «الزمن» الخطى لصالح مفهوم «الزمن» الكونى، أو الزمن الإلهى .فى هذا الزمن الإلهى الباطن الذى يعد الزمن الخطى الظاهر تعبيرا ـ مجرد تعبير سطحى ـ عنه، توجد الموجودات كلها، وفيه تتحرك حركتها الدائرية التى تربط البداية بالنهاية.

«اعلم إن العالم لما كان كُرِىّ الشكل لهذا حن الإنسان فى نهايته إلى بدايته، فكان خروجنا من العدم إلى الوجود به سبحانه وإليه نرجع كما قال عز وجل: وإليه يرجع الأمر كله وقال :وإليه المصير وقال :وإلى الله عاقبة الأمور .ألا تراك إذا بدأت وضع دائرة فإنك عندما تبتدئ بها لا تزال تديرها إلى أن تنتهى إلى أولها، وحينئذ تكون دائرة .ولو لم يكن الأمر كذلك لكنا إذا خرجنا من عنده خطا مستقيما لم نرجع إليه، ولم يكن يصدق قوله، وهو الصادق :وإليه تُرْجَعون .فكل أمر وكل موجود هو دائرة تعود إلى ما كان منه بدؤها، وأن الله تعالى قد عَيَّن لكل موجود مرتبة فى علمه (١/٢٨٤).

٢ ـ الأسماء الإلهية والممكنات:

هكذا نرى أن تصور ابن عربى لمفاهيم مثل «الألوهة» و«الوجود» و«العدم» و«الإيجاد» و«الخلق» الخ، ليست هى بالضبط المفاهيم المستقرة فى الوعى اللاهوتى أو فى الوعى العام المتأثر به .ومن الصعب تتبع «الجذور» المتشعبة، والعناصر التكوينية الكثيرة ، التى يصوغ منها الشيخ مفاهيمه الخاصة بطريقة المزج والتركيب والتأويل، وهو ما حاوله بنجاح ملموس «أبو العلا عفيفى» فى

دراسته الرائدة فى نهاية الثلاثينات من القرن الماضى.[٤] ودون الدخول فى تفاصيل فلسفية يكفى الإشارة هنا إلى كيفية استخدام ابن عربى للمفهوم الذى صاغه «المعتزلة»، وهو مفهوم «الأعيان الثابتة فى العدم» عن طريق توظيفه فى سياق فلسفى مغاير لنسق الفكر الاعتزالى .والمعتزلة فى تاريخ الفكر الإسلامى هم مؤسسو العقلانية الدينية، أى العقلانية التى لا تتعارض مع الوحى .وفى حالة التعارض يمكن تأويل الوحى لغويا، أى وفق قوانين اللغة وبلاغتها، ومن أهمها قانون «المجاز» بكل فروعه التصويرية والأسلوبية[٥] فى محاولة المعتزلة تفسير معنى كلمة «شىء» فى العبارة القرآنية «إنما أمرنا إذا أردنا شيئا إن نقول له كن فيكون» .كان على المعتزلة أن يجيبوا على السؤال التالى :إلى أى حد يمكن أن يُطلق اسم «الشىء» على ما لم يوجد بعد، أى على المعدوم؟ وقد جعلتهم محاولة الإجابة يفترضون وجودا ما فى حالة «العدم» يمكن أن يطلق عليه اسم «شىء»، وهو افتراض يقوم على مبدأ «عدم الاستحالة» من جهة، ويقوم من جهة «اللغة» على وجود عبارات من أمثال «ما عندى شىء» أو «لا أملك من أمر نفسى شيئا»، وهى عبارات نافية للشيئية الأمر الذى يفترض «وجودا» ما يطلق عليه اسم الشيئية .يؤكد الافتراض ويرسخه الآيات القرآنية مثل: «وإن من شىء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم» «كل شىء هالك إلا وجهه» «ليس كمثله شىء»، وأمثال ذلك من العبارات القرآنية الكثيرة.

يستخدم ابن عربى مفهوم «الأعيان الثابتة» ويوظفه فى نسق تصوره العام للوجود ولنشأته . فهذه «الأعيان الثابتة» فى العدم - يقول ابن عربى - لا تمتلك من خصائص الوجد شيئا سوى القابلية لسماع الأمر الإلهى والاستجابة له: «ولم يكن للأعيان فى حال عدمها شىء من النِّسب إلا السَّمع، فكانت الأعيان مستعدة فى ذواتها فى حال عدمها لقبول الأمر الإلهى إذا ورد عليها بالوجود .فلما أراد لها الوجود قال لها «كن» فتكونت وظهرت فى أعيانها فكان الكلام الإلهى أول

(4) The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul `Arabi, Cambridge University Press, 1939.

(٥) كان هذا الموضوع محور دراستنا «الاتجاه العقلى فى التفسير: دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة سبق ذكره.

شيء أدركته من الله تعالى بالكلام الذى يليق به سبحانه». (ف/١٨٧) وهذا الفهم متسق تماما مع النسق القرآنى حيث قال الله تعالى للسماء والأرض «ائتيا طوعا أو كرها، قالتا أتينا طائعين» فالطاعة هنا هى سرعة الاستجابة للأمر الإلهى بالتكوين .

ينبنى الوجود إذن وفقا لنظرية «التجلى الأسمائى» على جدلية يكون فيها الإيجاد بمعنى «الإظهار» من حالة العدم، أى النقل من حالة إلى حالة أخرى. فوجود الذات الإلهية وجود فى مرتبة «الوجود لا بشرط شىء»، هو الوجود الذى لا تقييد فيه من أى نوع؛ هو وجود بذاته ومن ذاته ولذاته، حيث لا يعقل بتاتا تصور أى ثنائية أو كثرة فى صعيد هذا الوجود. تتجلى الذات الإلهية لذاتها بذاتها - التجلى الأقدس - فَتُظْهِر أسماءها إلى مرتبة «الوجود بشرط لا شىء». وهذا الوجود لثانى هو الوجود المطلق، ومعنى أنه مطلق أنه وجود غير مشروط بأى شرط؛ إذ الإطلاق ليس شرطا . والفارق بين مرتبة الوجود الثانى هذه وبين مرتبة الوجود الأول هو وجود صفة «الإطلاق» فى الثانى دون الأول [٦]

إذا كان ظهور «الذات الإلهية» بأسمائها يمثل «التجلى الأقدس»، فإن تجلى الأسماء بإظهار العالم هو «التجلى المقدس» .ولأنه إظهار وليس إيجادا من عدم، فإن دور «الأعيان الثابتة» لا يقل حيوية عن دور الأسماء الإلهية .ولنبدأ مع ابن عربى لنرى تصوره لنشأة الوجود .فى أسلوب سردى مُشَوِّق بقدر ما هو مُغْرٍ لمن يشاء بتكفير الشيخ، [٧] يصور ابن عربى كيف توجهت الأسماء الإلهية على إيجاد أعيان الممكنات بإظهارها .فى قراءتنا لسردية ابن عربى التصويرية علينا إذن أن نحذر من القراءة الحرفية ونظل دائما على وعى وبصيرة بطبيعة اللغة التمثيلية «الأليجورية»: يقول ابن عربى أن الأصل هو أن «الممكنات» فى حالة العدم سألت الأسماء الإلهية أن تمنحها الوجود .كيف؟ يصف ابن عربى سؤال الممكنات بأنه كان سؤال افتقار وذلة؛ فقالت:

---

(٦) انظر :عثمان يحيى :نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد فى التفكير الإسلامى، ضمن كتب «الكتاب التذكارى لمحيى الدين ابن عربى»، سبق ذكره، ص 238. :وانظر ايضا :عبد الرَّزَّاق القاشانى :شرح فصوص الحكم، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ط٢ ١٣٨٦هـ /١٩٦٦م، ص: ٤ - ٥.

(٧) كما حدث فى البرلمان المصرى عام ١٩٧٩ حيث طالب بعض الأعضاء بمصادرة كتب الشيخ، وبالغ آخرون فطالبوا بحرقها.

«الممكنات :إن العدم قد أعمانا عن إدراك بعضنا بعضا، وعن معرفة ما يجب لكم من الحق علينا .فلو أنكم أظهرتم أعياننا وكسوتمونا حلّة الوجود أنعمتم علينا وقمنا لكم بما ينبغى لكم من الإجلال والتعظيم .وأنتم أيضا كانت السلطنة تصح لكم فى ظهورنا بالفعل، واليوم أنتم علينا سلاطين بالقوة والصلاحية؛ فهذا الذى نطلبه منكم هو فى حقكم أكثر منه فى حقنا.

أدركت الأسماء الإلهية - مثل الخالق الذى هو المُقدِّر، والعالم، والمدبر، والمُفَصِّل، والبارى، والمصوِّر، والرازق، والشكور، وجميع الأسماء الإلهية- أن هذا الذى ذكرته الممكنات صحيح لأنهم حين نظروا فى ذواتهم لم يجدوا مرجعية لهم تبرز فاعليتهم، فأين «المخلوق» و«المعلوم» والمُدَبَّر الخ؟ الممكنات إذن على حق فى قولهم أن الأسماء تظل مثلهم مجرد ممكنات (بالقوة والصلاحية لا بالفعل والتحقق) ما لم توجد الممكنات نفسها فتمنح الأسماء صلاحيتها الفعلية.

المفهوم الجدير بالإبراز هنا أن ابن عربى يجعل الوجود علاقة مشاركة بين «الأسماء الإلهية» و«العالم» ؛ إذ بدون ظهور أعيان الممكنات من حالة العدم لا تتحقق للأسماء الإلهية فعاليتها، فتظل مجرد إمكانيات باطنة فى الذات الإلهية. ومن جهة أخرى فإن ظهور الممكنات من حالة العدم إلى حالة الوجود أمر مستحيل دون ممارسة الأسماء الإلهية لفعاليتها .نحن إذن إزاء مرتبتين، أو لنقل كينونتين، تتضمن إحداهما الأخرى تضمنا ضروريا :هما «الألوهية» و«العالم»، وكلتاهما بالنسبة للذات الإلهية - الواجب الوجود بالذات - ممكنات وجودية .

من هنا يجب أن نَفَهَّم لماذا حرص ابن عربى فى عرضه التصويرى أن يبين كيف اعتمدت الممكنات فى تحريضها للأسماء على المسارعة فى إظهار أعيانها إلى تأكيد حاجتهن - حاجة الممكنات - أولا إلى الظهور، ثم ثانيا بيان احتياج الأسماء لهذا الظهور من أجل أن تُبرز فعاليتها .والحال كذلك، فمَن الفاعل ومَن المنفعل؟ هل الأسماء الإلهية هى التى أظهرت الممكنات، أم الممكنات هى التى أظهرت الأسماء؟ سؤال محير، لكن «الحيرة» فى نظر ابن عربى هى قمة المعرفة الحقيقية .من هنا نفهم تساؤله البلاغى الشعرى:

العـــبــــد رب والـرب عـــبــــد	يا ليــت شــعــرى مــن الـمُكَلَّــف
إن قـــيـل عـــبـــد فـــذاك رب	أو قـــــيـل رب أنَّــــى يُكَلَّـــف

ولأن طلب الممكنات كان مقنعا للأسماء من زاوية حاجتها هى لإظهار سلطان فعاليتها، فقد اجتمعت - كما يقص ابن عربى - وتشاورت وقررت التوجه للاسم الإلهى «البارى» طالبة منه أن يُظهر أعيان الممكنات .لكن الاسم «البارى» يحتاج إلى الاسم «القادر» ليتمكن من القيام بمهمته؛ فيحيل الاسم «البارى» الأسماء الإلهية لتطلب من الاسم «القادر» إظهار فعاليته التى تمنح الاسم «البارى» القدرة لإظهار فعاليته بإظهار أعيان الممكنات .

لكن الاسم «القادر» بدوره اسم يدل على مطلق القدرة - إن الله على كل شىء قدير - فهو يحتاج من ثم للمُرجِّح والـمُخَصِّص الذى يحدد له مجال ممارسة فعالية فعله - «القدرة» - على التحديد .وهذا الترجيح والتخصيص من وظائف ومهام الاسم الإلهى «المريد»، وهكذا يحيل الاسمُ «القادرُ» الأسماءَ الإلهيةَ الأخرى، لكى تتوجه بطلبها إلى الاسم الإلهى «المريد». يقوم الاسم الإلهى «المريد» بدوره بإحالة الأسماء الإلهية لتتوجه للاسم الإلهى «العالِم»، الذى يطلب بدوره من الأسماء الإلهية أن تستأذن الاسمَ الجامعَ «الله». ورغم أن الاسم الله يمثل الجمعية - جمعية الأسماء الإلهية - فهو محكوم بسلطة «الذات» الإلهية؛ فيحتاج من ثم إلى الدخول على مدلول «الذات» طلبا للإذن بالفعل .

لا يسرد لنا ابن عربى ما قاله الاسم «الله» للذات الإلهية .أكثر من ذلك لا ينص ابن عربى صراحة، أى لا يصرح تصريحا مباشرا بدخول «الله» على الذات، ويكتفى بالقول إنه دخل على «مدلول» الذات. وهى عبارة تعكس حرصا بالغا من جانب ابن عربى على عدم إعطاء أى وصف لغوى - فلسفى أو لاهوتى أو حتى سردى - للذات الإلهية. إنها خارج العالم وفوق أى معرفة، ولا تطولها العبارة سلبا أو إيجابا .إن وسيلتنا لمقاربة وجودها - مجرد وجودها بلا زيادة ولا نقصان- هو معرفة «الأسماء» الإلهية. ومعرفة «العالم» هى وسيلتنا الوحيدة الممكنة لمعرفة

«الأسماء» الإلهية. وإذا كنا نحن العارفين جزءا من العالم، الجزء الذى يمثل الكل فالعالم «إنسان كبير» والإنسان «عالم صغير»، فإن معرفتنا بذواتنا هى معرفة بالعالم ومعرفة بالأسماء الإلهية .أليس «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؟

ليس ثمة وسيلة إذن لمعرفة ما جرى حين دخل الاسم الجامع «الله» على مدلول الذات الإلهية .وينتهى التصوير السردى لقصة الخلق، أو بالأحرى لقصة ظهور العالم من حالة العدم، بقول ابن عربى :«فخرج الاسم «الله» ومعه الاسم «المتكلم» يترجم عنه للمكنات والأسماء (الإلهية)، فذكر لهم (الاسم الله) ما ذكره المُسَمَّى (=أى الذات) ؛ فتعلق (الاسم الإلهى) «العالِم» و (الاسم الإلهى) «المريد» و(الاسم الإلهى) «القائل» و(الاسم الإلهى) «القادر» فظهر الممكن الأول من الممكنات بتخصيص (الاسم الإلهى) «المريد» وحكم (الاسم الإلهى) «العالم» (ف/١/٣٦٠).

جدير بالإشارة هنا أن الشيخ يعطى دورا متميزا لاسمين إلهيين متشابهين، هما الاسم «المتكلم» والاسم «القائل»، فما هو الفارق بينهما؟ لاحظنا أن دور الاسم الإلهى «المتكلم» فى التصوير السردى هو «الترجمة» عن الاسم «الله» فيما ينقله هذا الأخير عن «الذات»، بينما يكون دور الاسم الإلهى «القائل» متعلقا بإظهار أعيان الممكنات.

هذا التمييز بين صفة «الكلام» وصفة «القول» ليس مجرد تمييز شكلى أو إجرائى، فالكلام صفة محايثة للذات، أى من الصفات الذاتية، بينما تنتمى صفة «القول» لصفات «الأفعال». وابن عربى فى هذا التميز بين «المتكلم» و«القائل» يستند بلا شك للمعطيات القرآنية المباشرة، حيث يتعلق «القول» بفعل «الإيجاد» متمثلا فى الأمر الإلهى «كن» تعبيرا عن «الإرادة»، بينما تتعلق صفة «الكلام» بسياقات أخرى: الكلام مع الملائكة، الكلام مع موسى ... الخ .وهنا يبدو ابن عربى حريصا على عدم مخالفة ظاهر القرآن بالتأويل على طريقة المعتزلة خصوصا والفلاسفة والمتكلمين على وجه العموم .لكنه فى نفس الوقت لا يتردد فى استعارة بعض مفاهيمهم بقدر ما تتلاءم مع نسقه المعرفى وتخدم فلسفته.

من الضرورى أيضا أن نلاحظ أن الشيخ فى هذا التصوير السردى لا يتحدث عن إبراز الممكنات كلها، فهذا لا يتسق مع مفهومه للخلق المتجدد والتجليات الدائمة استنادا إلى العبارة القرآنية: «بل هم فى لبس من خلق جديد» بقدر ما يتحدث عن ظهور الممكن «الأول» من الممكنات فى إشارة واضحة «للعقل الأول» عند الفلاسفة الإشراقيين، أو «للقلم» فى القرآن، أو «الحقيقة المحمدية» عند الصوفية، أو «حقيقة الحقائق الكلية» عند المشائين من أتباع «أرسطو» .عن هذا الموجود الأول انبثقت الموجودات الكلية من خلال عمليات تفاعل كونية تتحكم فيه وتوجهها «التجليات الإلهية» الدائمة.

٣ ـ مراتب التجليات الوجودية فى النفس الإلهى:

وفقا لمفهوم التجلى فى «النَّفَس الإلهى» يرى ابن عربى أن الوجود قد نشأ حروفا فى «النَّفَس» الإلهى حين أرادت «الذات» الإلهية أن ترى نفسها فى صورة غير ذاتها. وفى تعبير آخر أن الذات الإلهية أرادت أن تُعرَف خارج إطار ذاتيتها. يعتمد ابن عربى فى هذا التصور على تأويل خاص للحديث القدسى الرائج فى دوائر التصوف فقط: «كنتُ كنزا مخفيا فأحْبَبْتُ أن أُعرَفَ؛ فخلقتُ الخلقَ فبى عرفونى» فيقرر أن «الواحد» أحب أن يرى نفسه فى صورة غيرية، يتجلّى فيها ويرى نفسه من خلالها .ويتمسك ابن عربى فى تأويله للحديث القدسى بالمعنى الحرفى لكلمة «أَحْبَبْتُ» ويفسرها بالعشق الذى يسبب ضيقا فى النَّفَس؛ فيحاول العاشق «التنفيس» عن ضيقه بإخراج ما فى صدره عن طريق «التنفُّس» العميق .

وهكذا يكون التجلى الإلهى الذاتى من مرتبة الوجود «لا بشرط شىء» إلى مرتبة «الوجود بشرط لا شىء» تفريجا عن «كرب» الوحدة، وعن «حب» الواحد أن يرى ذاته ماثلة فى صورة غيرية .فى هذا المستوى المعبر عن «نَفَس» الذات بدأ الوجود رحلة تجلياته، التى هى صورة الذات منعكسة فى الخارج. (٢/٣١٠ ، ٤٢٠).

ومن المهم هنا التوقف عند مدلول «الحب» فى الحديث لارتباطه بمفهوم الرحمة؛ فالذات التى «أحبت» أن ترى نفسها فى صورة أخرى غير ذاتها سبب

لها «الحب» غير المتحقق ضيقا فى النَفَس، فكان «التّنفُّس» هو الوسيلة المثلى للتفريج عن هذا الضيق .وعن هذا التنفس -الذى هو العماء- تتكون حروف الوجود حرفا حرفا - أو لنقل مرتبة مرتبة- حتى استوت مراتب الوجود الأساسية كما تنتظم حروف اللغة فى النَّفَس الإنسانى .فإذا استوت الحروف أمكن تكوين الكلمات، وإذا استوت بالمثل مراتب الوجود الأساسية أمكن ظهور الموجودات. أليست الموجودات فى النهاية هى كلمات الله؟ الوجود إذن نبع من بعدين ونشأ على أساسين :الحب من جهة والرحمة من جهة أخرى. وهذا هو الذى يبرر لابن عربى أن يكون مآل الوجود إلى الرحمة التى منها بدأ.

هذا النفس الإلهى هو البرزخ، وهو الوسيط الجامع الذى ينتظم الكون كله، يقسمه ابن عربى إلى أربع مستويات، يتفرع كل مستوى منها إلى أربع مستويات فرعية متداخلة فى بعضها البعض، بحيث يظل هناك دائما بين كل مستوى والذى يليه مجال مشترك يكون عادة هو «الرابع» فى المستوى الأعلى، وهو هو بذاته «الأول» فى المستوى التالى. وبعبارة أخرى، إذا كان الوجود كله من أعلاه إلى أدناه برزخا فاصلا وجامعا، فإن هذا البرزخ الجامع ينقسم إلى ما لا نهاية له من البرازخ .من الضرورى الإشارة هنا إلى أن ابن عربى حين يسهب فى شرح مراتب الوجود ومستوياته يحذر قارئه دائما من تصور أى نوع من التوالى الزمانى؛ فالزمان لا مدخل له فى التجليات الإلهية لأنه مفهوم نسبى محدث مخلوق (١/٢٩١).

بالجمع بين مفهوم «التجليات الأسمائية» ومفهوم«تجلى النَّفَس» معا يمكن موازاة مرتب الوجود الأساسية بحروف اللغة. وباستثناء المستوى الأول من البرزخ، مستوى «البرزخ الأعلى» أو «برزخ البرازخ» تتضمن المستويات الثلاثة التى تليه مجتمعة مراتب وجودية يصل عددها إلى ثمانية وعشرين مرتبة أساسية، توازى كل مرتبة منها حرفا من حروف اللغة العربية الصوامت consonants.أما الحركات vowels فابن عربى يوازى بينها وبين مراتب المستوى الأول، البرزخ الأعلى كما سنرى.

ومن الهام هنا أيضا تأكيد أن العلاقة بين المستويات البرزخية هى علاقة «الباطن» و «الظاهر»؛ بمعنى أن المستوى الأول - البرزخ الأعلى - يمثل المستوى «الظاهر» مقارنا بمستوى الذات الإلهية فى وحدتها المطلقة، ولكنه بالنسبة للمستوى الثانى - عالم العقول - يعد «باطنا». ويعد المستوى الثانى، من جهة أخرى، «ظاهرا» بالنسبة للمستوى الأول، لكنه «باطن» بالنسبة للمستوى الثالث، وهكذا .نفس العلاقة - علاقة «الباطن» و«الظاهر» تتمثل فى العلاقة بين المراتب فى كل مستوى على حدة؛ فالمرتبة الأولى فى كل مستوى تمثل «ظاهر» المرتبة الأخيرة فى المستوى السابق، وهى «باطن» بالنسبة للمرتبة التالية لها داخل نفس المستوى، وهكذا .

١ ـ مستوى «البرزخ الأعلى» أو «الخيال المطلق» أو «برزخ البرازخ أو العماء المطلق».

يقع هذا المستوى خارج نطاق المعرفة، إلا من خلال تجلياته - وجوديا ومعرفيا - فى المستويات التى تليه. وليس هذا المستوى إلا تعبيرا أنطولوجيا/ معرفيا عن مستوى الذات فى وحدتها المطلقة وغيبها الأزلى. ويتضمن هذا المستوى أربع مراتب من «الوسائط» أو «البرازخ» هى بمثابة «العلل» الكلية للوجود عند الفلاسفة:

(أ) المرتبة الأولى هى مرتبة «الألوهة»، وهى مجموع الأسماء الإلهية الفاعلة فى العالم .وهى تمثل الوسيط الذى تجتمع فيه «الذات الإلهية» و «العالم»، ومن خلال هذه المرتبة يتمكّن ابن عربى من حل معضلة ثنائية «الذات والصفات»، وهى معضلة أساسية فى «علم الكلام» .وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الفاعلة» عند الفلاسفة .فى هذا الفلك الأعلى تنتظم حقائق «الألوهة» وهى النسب والإضافات التى تتطلب وجود العالم كما يتطلبها بنفس الدرجة .إنها «الحضرة الجبروتية» التى تفصل بين «الحق» و«الخلق» من جهة، وتقابلهما وتصل بينهما من جهة أخرى.

(ب) المرتبة الثانية هى مرتبة «العماء أو الأعيان الثابتة فى العدم»، وهو تمثل وسيطا من نوع آخر بين «الوجود المطلق الكلى» و«العدم المطلق». إنه

وسيط عالم «الإمكان» الذى توجد فيه أعيان الموجودات وجودا بالقوة لا بالفعل .وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الهيولانية» عند الفلاسفة.

(ج) المرتبة الثالثة هى مرتبة «حقيقة الحقائق الكلية»، وهى الوسيط العلمى/ المعرفى الكلى؛ أى الحقائق الكلية المعقولة التى تشبه إلى حد كبير «المقولات الكلية». وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الصورية» عند الفلاسفة .

(د) المرتبة الرابعة هى مرتبة «الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل»، وهى تمثل الوسيط بين «الذات الإلهية» و «الإنسان»، وهى تقابل مفهوم «العلة الغائية» عند الفلاسفة .ولهذه «الحقيقة المحمدية» جانبان بوصفها برزخ فى ذاتها :من حيث الجانب الذى تنتمى به إلى «البرزخ» الأعلى هى الحقيقة المحمدية السارية فى الكون والإنسان والنبوة، هى العلة الغائية. ومن حيث الوجه الذى تنظر به إلى المستوى التالى، عالم الأمر، هى «العقل الأول» و«القلم الأعلى».

٢ ـ مستوى عالم الأمر» أو «العقول الكلية»:

بدءا من هذا المستوى الثانى من مستويات البرزخ نلاحظ حضورا لمفهوم النكاح والتوالد؛ حيث كان انبعثت النفس الكلية (= اللوح فى القرآن) عن العقل الأول وهو «القلم» فى القرآن، «كانبعاث حواء من آدم فى عالم الأجرام» (الفتوحات، ١/١٣٩). ثم بالتوالد والنكاح بين العقل/ مذكر والنفس/ مؤنث تولدت الطبيعة والهباء «توأمين». هكذا يكون «القلم» الأبُّ الأول، ويكون اللوحُ بالنسبة للقلم (النفس الكلية بالنسبة للعقل) بمثابة الأم. لكن اللوح/ النفس الكلية بالقياس إلى ما يليه ـ الطبيعة والهباء ـ يعد أبا ثانيا .«وبعد أن عرفت الأب الثانى من الممكنات وأنه أم ثانية للقلم الأعلى، فكان مما أُلقى إليها من الإلقاء الأقدس الروحانى الطبيعةُ والهباءُ، فكان أول أم ولدت توأمين :فكان أول ما ألقت الطبيعةَ ثم تبعتها بالهباء؛ فالطبيعة والهباء أخ وأخت فكان الطبيعة الأب فإن لها الأثر، وكان الهباء الأم فإن فيها ظهر الأثر، وكانت النتيجة الجسم، ثم نزل التوالد فى العالم إلى التراب على ترتيب مخصوص» (الفتوحات ١/ ١٤٠).

هذه المستوى - مستوى عالم الأمر أو العقول الكلية- يحتل بدوره موقعا وسطا بين مستوى «الخيال المطلق» السابق ومستوى «عالم الخلق» الذى يليه. ويدءا من هذا المستوى تتجلّى فعالية الأسماء الإلهية فى توجهها على إيجاد أعيان مراتب الوجود التى تتعلق بها المعرفة (كما شرح ابن عربى أليجوريا فى الفقرة السابقة). وبدءا من هذا المستوى أيضا ترتبط كل مرتبة وجودية بمرتبة معرفية يعبر عنها برمزية حرف من حروف اللغة .وينبع هذا الربط بين مراتب الوجود الكلية وبين حروف اللغة عند ابن عربى من موازاته للمستوى السابق بمفهوم «النّفَس الإلهى» كما سبقت الإشارة .وكما تتشكل حروف اللغة نطقا فى النّفَس الإنسانى باعتماد أعضاء النطق على أماكن معينة فى جهاز النطق، كذلك تتشكل مراتب الوجود الكلية فى مستوى العماء، وتظهر بالتجليات المختلفة والدائمة لحقائق الألوهة .ومن الضرورى التنبيه هنا إلى أن هذا المستوى من الوجود وجود «عقلى» لا وجود «عينى» (١/٦٧٥).

(أ) يعد «العقل الأول أو القلم الأعلى» أول مُبْدَعٍ فى العماء :فهو ينتمى من حيث بعده الباطن إلى مستوى «الخيال المطلق» فى مرتبته الرابعة «الحقيقة المحمدية»، بينما ينتمى ظاهِرُه إلى أولى مراتب مستوى «عالم الأمر» .ومعنى ذلك أنه يقوم بدور «همزة الوصل» بين المستويين الأول والثانى .والاسم الإلهى الذى توجه على إيجاد «العقل الأول أو القلم» هو «البديع»، ويوازيه من حروف اللغة حرف «الهمزة» على المستوى الوجودى/ المعرفى[٨] (فتوحات ٢/٤٢٠، ٤٢٧).

(ب) المرتبة الثانية هى «النفس الكلية أو اللوح المحفوظ»، أول منبعث عن مرتبة «العقل أو القلم». ويمثلها على مستوى اللغة حرف الهاء، وتوجه على إيجادها الاسم الإلهى «الباعث» (٢/٥٦٨، ٣/٢٩٦، ٤٢٠)[٩] والفارق بين العقل

(٨) تصور العلماء العرب أن «الهمزة» تمثل صوتيا أقصى المخارج، وليس الأمر بالطبع كذلك، وربما كانت الألف - حركة المد الطويلة- وليس «الهمزة» هى المقصودة . وليس موضوعنا هنا مناقشة هذا الالتباس بقدر ما نحاول بيان هذا التوازى بين حروف اللغة -مرتبة حسب مخارجها فى النفس الإنسانى - وبين مراتب الوجود حسب ترتيبها فى النفس الإلهى.

(٩) وانظر أيضا : كتاب اصطلاح الصوفية، ضمن «رسائل ابن العربى»، سبق ذكره، ص ١٢ - ١٤ .

الأول واللوح المحفوظ فارق كمى لا كيفى، بمعنى أن كلا منهما يمثل تجليا مختلفا فى مستوى العماء، يتماثل مع الفارق بين «الهمزة» - الملتبسة فى وصف اللغويين العرب بألف المد، والتى يكون هواء النفس حالة النطق بها فى حالة تحرر كامل- وبين حرف الهاء التى تمثل مرحلة أدنى من تحرر الهواء على المستوى الصوتى؛ بسبب ما فى نطقها من الاحتكاك نتيجة ضيق مخرج الهواء حالة النطق بها .

(ج) المرتبة الثالثة هى «الطبيعة الكلية أو الهباء»، وهى ثمرة التلاقح بين «القلم» أو «العقل»/ مذكّر وبين «النفس الكلية»/مؤنث .وتمثل هذه المرتبة من حروف اللغة حرف العين، ومن الأسماء الإلهية الاسم الباطن .

(د) المرتبة الرابعة مرتبة يسميها ابن عربى «الهيولى الكل» أحيانا، ويشير إليها أحيان أخرى باسم «الجوهر الهبائى». هذه المرتبة توجه على إيجادها الاسم الإلهى «الآخر»، ويوازيها حرف الحاء من حروف اللغة .ويُدْمِجُ ابن عربى داخل هذه المرتبة مرتبة أخرى هى مرتبة «الجسم الكل». هذه المرتبة الأخيرة تمثل مرتبة وسطى بين آخر «المعقولات» وبين أول الموجودات فى المستوى الثالث، مستوى «عالم الخلق»، وهو العرش .وعلى إيجاد تلك المرتبة الوسطى المُدْمَجَة توجه الاسم الإلهى «الظاهر»، ويوازيها من حروف اللغة حرف «الغين» (٢/٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٣). ويتداخل أيضا مع تلك المرتبة مرتبة «الشكل»، التى تبدو مرتبة أكثر تجريدية لمفهوم «الجسم الكل»؛ ذلك لأن الاسم الإلهى المتوجه على إيجاد هذه المرتبة هو الاسم «الحكيم»، وحرف اللغة الذى يوازيها هو حرف «الخاء».

وللأسماء الإلهية هنا دلالتها؛ فالطبيعة تمثل باطن النفس الكلية (= اللوح المحفوظ)، والجسم الكل يمثل مجلى «الظهور» الأول فى «الجوهر الهبائى» أو «الهيولى الكل»، الذى يمثل بدوره آخر المراتب المعقولة .ويجب الإشارة هنا إلى أن التمييز بين هذه المراتب يتسم ببعض الغموض عند ابن عربى .ولكن مثل هذا الغموض يزول إذا وضعنا فى اعتبارنا تأكيد ابن عربى الدائم أن هذه المراتب ليست مراتب وجودية عينية، بل هى مراتب معقولة تمثل وسائط ذهنية .والواقع أن ترتيب تلك المراتب، وما يرتبط بإيجادها من أسماء إلهية، وكذلك ما يوازيها من حروف اللغة، إنما هو ترتيب لا يعكس تتاليا بأى معنى من المعانى .إنها كلها

فى حقيقتها تعبيرات مختلفة عن حقيقة واحدة هى الحقيقة الإلهية على مستوى الأسماء، وحقيقة «العماء» أو «النفس الإلهى» على مستوى حروف اللغة .والترتيب مجرد تصور ذهنى عقلى، فالأمر فى حقيقته دائرة يتصل أولها بآخرها كما سبقت الإشارة.

٣ ـ مستوى عالم الخلق:

وهو يتكون كذلك من أربع مراتب:

(أ) المرتبة الأولى: «الجسم الكلى أو العرش»، وهو يمثل من حيث باطنه آخر مستويات مرتبة «عالم الأمر»، ويمثل من حيث ظاهره أول مستويات المرتبة الثالثة .ولأنه أول عالم الوجود الروحى، الذى يحيط بجميع الموجودات؛ فقد توجه على إيجاده الاسم الإلهى «المحيط»، ويوازيه من حروف اللغة حرف القاف.

(ب) المرتبة الثانية مرتبة «الكرسى» الذى يمثل بداية عالم «التعدد» فى عالم الروْحانيات، لكنه تعدد فى مستوى «الإثنينية»، والتى تتحول إلى «كثرة» فى المرتبة التالية .والإثنينية التى يمثلها الكرسى منشؤها أنه موضع «القدمين»، أى انقسام الأمر الإلهى إلى «خبر وحكم» ، وانقسام الحكم إلى «أمر ونهى»، ثم انقسم الأمر إلى «وجوب وندب وإباحة»، فى حين انقسم النهى إلى «حظر وكراهة». هذا تأويل ابن عربى لثنائية «القدمين»، التى يمثلها «الكرسى» إذا قورنت مرتبته بمرتبة العرش السابقة .ويوازى الكرسى حرف الكاف من حروف اللغة، والاسم الإلهى الذى توجه على إيجاده هو «الشكور».

(ج) المرتبة الثالثة هى «الفلك الأطلس» أو فلك «البروج»، الذى تتحول ثنائية المرتبة السابقة فيه إلى كثرة تمثلها البروج الإثنا عشر. وهذا الفلك يُعَدُّ ـ بحكم تمثيله للكثرة ـ علّةً لكل التغيرات التى تحدث فى عالم «الكون والاستحالة» (=التبدل والتغير) على المستويين الطبيعي والروحى. يوازى هذه المرتبة من حروف اللغة حرف الجيم، وتوجه على إيجاده الاسم الإلهى «الغنى».

(د) المرتبة الرابعة هى مرتبة «فلك الكواكب الثابتة» أو «كوكب المنازل»، وله من الحروف حرف الشين، وتوجه على إيجاده الاسم «المقدِّر» .وللاسم الإلهى هنا دلالته؛ لأن الأمور يتم تقديرها تقديرا فعليا عبر هذا الفلك. أما دلالة حرف الشين فنابعة من خصائصه الصوتية، حيث يمثل «تفشيا» واضحا للهواء حال النطق به، رهى حالة توازى تحول «المضمر» إلى «معلن» فى الأمر الإلهى من حيث صلته بعالم الكون والاستحالة.

٤ ـ مستوى عالم الشهادة (الكون والاستحالة) :

وهو يتضمن ـ أولا ـ الأفلاك السبعة المتحركة، والتى تسبب حركتها التَّغَيُّرَ والتَّحَوُّلَ فى العالم المشهود لنا .هذه الأفلاك السبعة يتوسطها فلك «الشمس». يعلوها ثلاثة أفلاك وتعلو هى ثلاثة أخرى .وهذه الأفلاك كلها مقدرة فى فلك المنازل، الذى هو بدوره فى باطن الفلك الأطلس .وليس هذا الأخير إلا دائرة أضيق داخل دائرة «الكرسى»، الذى هو بالنسبة للعرش كالحلقة الملقاة فى فلاة. وكل فلك من الأفلاك السبعة المتحركة توجه على إيجاده اسم إلهى، ويوازيه حرف من حروف اللغة كما هو مبين فى الشكل .لكن الجدير بالالتفات هنا هو ظهور أرواح بعض «الأنبياء» فى كل فلك من تلك الأفلاك، تمثل كل واحدة منها «الروح» الموكلة بحفظ الفلك .هذا إلى جانب أن ابن عربى يحدد اسم اليوم الذى تم فيه إيجاد كل فلك منه، الأمر الذى يكشف عن معنى الكون والاستحالة. وآخر هذه المرتبة هو فلك «القمر» الذى يليه عالم الكون والاستحالة الفعلى:

(ب) المرتبة الثانية فى هذا المستوى هى الدوائر التى تمثل العناصر الطبيعية الأربعة:«النار» و«الهواء» و«الماء» و«التراب». وكل منها فلك توجه على إيجاده اسم إلهى، كما يوازيه حرف من حروف اللغة .ومرة أخرى يحرص ابن عربى على تأكيد أنه يتحدث عن مراتب روحية كلية، لا عن درجات يعلوا بعضها فوق بعض أو يسبق بعضها البعض فى الوجود .فالعناصر الأربعة هى الطبائع الأصلية التى منها تشكَّلت أجسام الكواكب السابق الإشارة إليها، أى من حيث الوجود المادى.

(ج) المرتبة الثالثة تتضمن مراتب الموجودات الأصلية، وهى ثلاثة :مرتبة «المعدن»، ومرتبة «النبات»، ثم مرتبة «الحيوان»، والمقصود بها مرتبة «الحياة» بإطلاق .

(د) ومن فلك «الحيوان/ الحياة» تنبثق المرتبة الرابعة التى تتضمن مراتب كل الكائنات الحية من «ملك» و«جن» و«إنسان» .وتُختتم مراتب الوجود بمرتبة «المرتبة»، وهى المرتبة الأساسية التى على أساسها ترتيب المراتب كلها(١٠).

جدول مراتب الوجود وما يوازيها من الأسماء الإلهية ومن حروف اللغة

اسم المرتبة/ الوجودية	الإسم الإلهى	الحرف اللغوى
١ ـ العقل الأول / القلم	البديع	الهمزة (الألف الممدوة؟)
٢ ـ النفس الكلية/ اللوح	الباعث	الهاء
المحفوظ	الباطن	العين
٣ ـ الطبيعة الكلية	الآخر	الحاء
٤ ـ الهيولي الكل/ الجوهر الهبائى	الظاهر	الغين
٥ ـ الجسم الكل	الحكيم	الخاء
٦ ـ الشكل	المحيط	القاف
٧ ـ العرش	الشكور	الكاف
٨ ـ الكرسى	الغنى	الجيم
٩ ـ الفلك الأطلس / فلك البروج	المقدر	الشين
١٠ ـ فلك الكواكب		
الثابتة/كوكب المنازل	الإسم الإلهى : الرب	الياء
١١ ـ كوكب زحل/ السماء	النبى: إبراهيم	
الأولى / كيوان	اليوم : السبت	
	الإسم الإلهى: العليم	الضاد
١٢ ـ كوكب المشترى/	النبى : موسى	
السماء الثانية	اليوم: الخميس	

(١٠) انظر تصويرا دائريا للمراتب والأسماء الإلهية والحروف المرتبطة بها، ولأسماء أرواح الأنبياء التى تسكن الأفلاك السبعة المتحركة فى:

Titus Burckhardt, Mystical Astrology According to Ibn `Arabi, trans. Bulent Rauf, Gloucestershire-England 1977, p. 32-33.

اسم المرتبة/ الوجودية	الإسم الإلهى	الحرف اللغوى
١٣ ـ كوكب المريخ / السماء الثالثة	الإسم الإلهى: القاهر النبى: هارون اليوم: الثلاثاء	اللام
١٤ ـ كوكب الشمس/ السماء الرابعة	الإسم الإلهى: النور النبى: إدريس اليوم: الأحد	النون
١٥ ـ الزهرة / السماء الخامسة	الإسم الإلهى: المصور النبى: يوسف اليوم: الجمعة	الراء
١٦ ـ عطارد / الكاتب/ السماء السادسة	الإسم الإلهى: المحصى النبى: عيسى اليوم: الأربعاء	الطاء
١٧ ـ القمر / السماء السابعة، أو السماء الدنيا	الإسم الإلهى: المبين النبى: آدم اليوم: الاثنين	الدال
١٨ ـ كرة النار	القابض	التاء
١٩ ـ كرة الهواء	الحى	الزاى
٢٠ ـ كرة الماء	المحيى	السين
٢١ ـ كرة التراب	المميت	الصاد
٢٢ ـ المعدن	العزيز	الظاء
٢٣ ـ النبات	الرازق	الثاء
٢٤ ـ الحيوان	المُذِل	الذال
٢٥ ـ الملك	القوى	الفاء
٢٦ ـ الجن	اللطيف	الباء
٢٧ ـ البشر	الجامع	الميم
٢٨ ـ المرتبة	الرفيع الدرجات	الواو

٤ - الموجودات كلام الله:

تتكون الموجودات العينية من تآلف بعض مراتب الوجود السالف ذكرها، والتى تكونت بدورها فى «العماء» (=النَّفَس الإلهى). من هنا تتوازى الموجودات العينية مع كلمات اللغة، التى تتكون بدورها من تآلف الحروف، التى توازى مراتب الوجود .وعلى ذلك فالموجودات هى كلمات الله، التى توازيها كلمات اللغة .وإذا كانت مراتب الوجود البسيطة ٢٨ مرتبة مثل عدد حروف اللغة، فإن الكلمات التى تتألف من الحروف، بالمعنى الوجودى واللغوى على السواء، لا حصر لها .ولا بد من الإشارة هنا إلى أن «الصوامت» تحتاج للحركات من أجل تكوين الكلمات، فلا وجود لكلمة واحدة فى اللغة تتكون من صامتين متتاليين .وهنا يأتى دور المستوى الأول من مستويات الوجود «البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ»؛ إذ لا يوازيه أىٌّ من حروف اللغة الصوامت، بل توازيه الحركات، التى لا تتصف بالدخول فى هذا العالم ولا بالخروج عنه (٢٥٨/١/٣٩٥. ٤٢١ - ٤٦٩). من تآلف الصوامت والحركات تتألف الكلمات التى تند عن الحصر، إن فى الوجود وإن فى اللغة :«قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا» (سورة الكهف ١٨ : ١٠٩) ، «ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله» (سورة لقمان ٣١:٢٧).

«اعلم أن الممكنات هى كلمات الله التى لا تنفد وبها يظهر سلطانها الذى لا يبعد .وهى مركبات؛ لأنها أتت للإفادة فصدرت عن تركيب يعبر عنه باللسان العربى بلفظة «كن»، فلا يتكون عنها إلا مركَّب من روح وصورة، فتلتحم الصور بعضها ببعض لما بينها من المناسبات ... والمادة التى ظهرت فيها كلمات الله التى هى العالم هى نَفَس الرحمن، ولهذا عُبِّر عنه بالكلمات.» (٦٥/٤، ١٠٤ - ١٠٥، ١٦٦ - ١٦٧؛ ١٦٨/١ - ١٦٩؛ ٢٨٣/٣). وإذا كانت مراتب الوجود وجدت عن «النَّفَس» الإلهى، فإن الموجودات المركبة وجدت عن كلمة إلهية مركبة هى الأمر «كن».

إن تحليل ابن عربى لمستويات تركيب الفعل «كن» المتكرر وروده فى القرآن الكريم بوصفه الأمر الإلهى للأشياء بالظهور[11] يكشف عن إحدى وسائله التأويلية من جهة، ويكشف عن بعد آخر لدلالة الحروف من جهة ثانية، ويكشف من جهة ثالثة عن تصوره للبعد الدلالى للغة .ووصف اللغويين لأصل الفعل «كن» أنه صيغة فعل الأمر المشتقة من الفعل الثلاثى «كان» الأجوف، أى الذى تتوسط حروفه حرف علة ضعيف .يقول اللغويون إن أصل الفعل «كن» هو «كون» ولكن تم حذف الواو لتحاشى التقاء حرفين ساكنين فى الكلمة .من هذا الشرح يبدأ ابن عربى تأويله -الوجودى المعرفى- لدلالة الكلمة الإلهية «كن» بوصفها تتضمن من الأسرار ما يتفق مع طبيعتها وأثرها .

تتكون الكلمة «كن» - فى تحليل ابن عربى - من جانبين: ظاهر هو تكونها من حرفين هما الكاف والنون، وباطن وهو تكونها من ثلاثة حروف هى الكاف والواو والنون، لأن أصل بنائها الصرفى «كُون»، فحذفت «الواو» لتحاشى وجود حركتين متماثلتين إحداهما قصيرة - وهى حركة «الضم» على «الكاف» - والثانية طويلة - وهى «الواو» - فصارت «كُن» .ومعنى أن للكلمة «ظاهرا» و«باطنا» أنها توازى بباطنها عالم «الغيب والملكوت» وتوازى بظاهرها «عالم الملك والشهادة» .وإذا كان عالم «الملك والشهادة» نفسه له ظاهر وباطن، فإن ظاهر كلمة «كن» يعكس - طبقا لابن عربى واستنادا للتحليل الصوتى لحرفيها - هذين البعدين تمثل الكاف من حيث مخرجها البعد الباطن؛ لأنها من حروف أقصى الحنك؛ أى توازى باطن عالم الشهادة. ومخرج «النون» من التقاء اللسان مع أصول الثنايا العليا؛ فهى تمثل البعد الظاهر من حيث مخرجها .والنون تمثل - من جهة أخرى من حيث شكلها الكتابى النصف دائرى- شطر الوجود الظاهر، حيث تحيل «النقطة» التى فوق نصف الدائرة إلى النصف الباطن الغائب[12].

---

(١١) سورة البقرة (٢): ١١٧؛ آل عمران (٣): ٤٧، ٥٩؛ الأنعام (٦): ٧٣؛ النحل (١٦): ١٤٠ مريم (١٩): ٣٥؛ يس (٣٦): ٨٢؛ غافر (٤٠): ٦٨.

(١٢) فى تحليل دلالة الشكل الكتابى لحرف النون، انظر :الفتوحات ٥٣/١.

ويكتسب حذف «الواو» عند ابن عربى دلالات وجودية، فهى رابطة «باطنة» - غير ظاهرة - بين الكاف والنون،وهى تماثل من هذه الزاوية التوجه الإلهى الباطن فى إيجاد عين كل شىء، سواء تم هذا التوجه باسم إلهى، كما فى حالة إيجاد مراتب الوجود الأصلية، أو تم التوجه بالقول .. (٢/٣٣١ - ٣٣٢) هذا الوضع الباطنى للواو يتماثل مع تصور ابن عربى لوجود وجهين لكل موجود :وجه إلى علته وسببه المباشر، وهذا هو وجهه الظاهر، ووجه إلى موجده الفعلى، وهو الله، وذلك هو وجهه الباطن .

ولا تتوقف دلالة الكلمة الإلهية «كن» عند هذا المستوى من التحليل؛ لأنها على مستوى آخر من مستواها الظاهر تتماثل مع الأفلاك التسعة (الفلك الأطلس وفلك الكواكب الثابتة بالإضافة إلى الأفلاك السبعة المتحركة) التى ينتج عنها كل ما يحدث فى الدنيا والآخرة من كون واستحالة .توازى كلمة «كن» هذه الأفلاك التسعة لأن حروفها الظاهرة والباطنة عددها ثلاثة، يمكن أن تنحل إلى تسعة؛ فالكاف - حين تُنْطَقُ منفردة- ثلاثة حروف هى «الكاف» و«الألف» و«الفاء»، وكذلك الواو ثلاثة - «واو» و«ألف» و«واو» - والنون أيضا هى «نون» و«واو» و«نون» .ومن جهة أخرى توازى «الكاف» من «كن» الفلك الأطلس؛ لأنه باطنٌ بالنسبة لفلك البروج الذى يليه .و«النون» توازى فلك البروج، الذى يضم فى باطنه الأفلاك السبعة المتحركة .أما الواو الباطنة فى «كن» فتمثل حركة توجه الفلكين الثابتين على الأفلاك السبعة المتحركة. (١/١٦٩).

إن دلالة الكلمة هنا لا تنفصل عن دلالة حروفها، بل يمكن القول إن دلالة الكلمة ليست سوى محصلة لمجموع دلالة حروفها الظاهرة والباطنة على السواء .مثل هذا التصور لدلالة الكلمات من شأنه أن يثير أسئلة لا تخطر على ذهن مفسر غير متصوف، مثل السؤال الذى يثيره ابن عربى مثلا عن دلالة حذف الألف فى رسم المصحف من كلمة «بسم» فى «البسملة» ووجودها فى نفس الكلمة فى غير البسملة مثل (إقرأ باسم ربك) و (باسم الله مجراها). ويشرح ابن عربى مسألة غياب «الألف» من كلمة «بسم» فى البسملة بأن «الألف»

تدل على الألوهية، والباء -أو بالأحرى النقطة التى تحت الباء تدل على الإنسان، فيمتنع ظهورهما معا، خاصة مع كثرة استعمال البسملة فى القرآن وفى التداول اللغـــوى .(١٠٢/١) ما وجودها فى غير البسملة -مع وجود الباء أيضا- فهو للدلالة عليها، ولتأكيد أن وجود العبد هو مجرد وجود ظاهر، وأن الله هو الفاعل على الحقيقة من خلف حجاب الصور الكثيرة ومنها الإنسان :

«فلو لم تظهر فى (باسم) السفينة ما جرت السفينة، ولو لم تظهر فى (اقرأ باسم ربك) ما علم المِثْلُ (= الإنسان) حقيقته؛ فتيقَّظ من سِنَة الغفلة وانتبه. فلما كثر استعمالها فى أوائل السور حُذِفَت لوجود المثل (= الإنسان) مقامه فى الخطاب وهو الباء، فصار المثل مرآة للسين، فصارت السين مثالا، وعلى هذا الترتيب نظام التركيب». (السابق نفسه.)

وهكذا نجد أن دلالة الكلمة لا تنفصل عن دلالة حروفها المنطوقة والمكتوبة، الظاهرة والباطنة .ولا تنفصل دلالة الكلمات الملفوظة والمرقومة عن دلالة الكلمات الوجودية، التى هى الموجودات المركبة .لقد سبق أن نوقشت قضية الدلالة اللغوية فى التراث الدينى من خلال الخلاف المعروف حول «قِدَم» القرآن و «حدوثه»، وهو خلاف يعكس خلافا أعمق حول العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها :هل الذات عين الصفات أم هى غيرها؟ وهناك من ذهب فى قضية الدلالة إلى أنها وضعية اصطلاحية، ومن ذهب إلى أنها علاقة ذاتية .هـــذا بالإضافة إلى خلافهم حول أصل المواضعة، هل هى من الله بدأت أم بدأها الإنسان؟[١٣] .

أما منظور ابن عربى لقضية الدلالة فينطلق من منظوره للإلوهة . وهى مجموع الأسماء والصفات الإلهية- بأنها مجمل العلاقات الوسيطة بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى. من خلال هذا

---

(١٣) ناقشنا هذه القضية تفصيلا فى الفصل المشار إليه سابقا من كتابنا «الاتجاه العقلى فى التفسير»، سبق ذكره.

المنظور تختفى ثنائية الذات والصفات، كما تختفى بالمثل كل الثنائيات الأخرى مثل «القدم والحدوث» .وبناء على موازاة ابن عربى بين اللغة والوجود من جهة، وبين مراتب الوجود والأسماء الإلهية من جهة أخرى، تنتفى ثنائية القدم والحداثة على مستوى الدلالة فى القرآن؛ الذى يتسم بصفة الإحاطة فيجمع بين صفتى القدم والحدوث. (ف ٤٠٢/٤).

إذا كانت الموجودات كلمات الله، وكلام الله قديم محدث معا؛ فالموجودات/ الكلمات لها وجه إلى القدم من حيث وجودها فى علم الله القديم الأولى الأزلى، كما لها وجه إلى الحدوث من حيث الظهور فى صور أعيان الموجودات .ولما كانت اللغة الإنسانية تمثل «ظاهر» اللغة الإلهية، فإن اصطلاحية الدلالة وعرفيتها فى اللغة الإنسانية تصبح مسألة اعتبارية فقط .وإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية - ظاهر اللغة الإلهية - كذلك، فإن دلالة الكلمات الإلهية -باطن اللغة الإنسانية- لا تقوم على الوضع والاتفاق، بل تستند إلى أعيانها ومعانيها الثابتة فى علم الله القديم .ولأن الإنسانى يمثل «ظاهر» الإلهى، الذى يمثل الباطن الحقيقى والفعلى فإن اللغة الإنسانية تبدو على مستوى الوعى الظاهرى وكأنها «تُحْدِث المعانى فينا بحدوث تأليفها الوضعى»، وليس الأمر كذلك، لأن هذه اللغة تدل على الموجودات وتشير إليها، وهذه الموجودات/الكلمات «ما وقع فيها الوضع فى الصور المخصوصة إلا لذاتها، لا بحكم الاتفاق، ولا بحكم الاختيار؛ لأنها بأعيانها أعطت العلم الذى لا يتحول والقول الذى لا يتبدَّل». (= السابق نفسه، ص ٦٥).

لكن قضية الدلالة فى اللغة لا تتضح فى فكر ابن عربى دون تبيان موقع «الإنسان» الوجودى والمعرفى. وأهمية تبيان هذا الموقع يستند إلى حقيقة أن «مرتبة الإنسان» هى المرتبة الأخيرة، حيث لا تليها سوى مرتبة «المرتبة» .ولكن هذه الآخرية لا تعنى التأخر الزمانى، كما أنها لا تعنى انفصالا عن المراتب السابقة، خاصة مرتبة الألوهة. والإنسان فى النهاية «كلمة» من كلمات الله الوجودية، بل هو «الكلمة» المقصودة من التجليات الإلهية؛ فهو الذى يحقق غايتها الأساسية.

٥ ـ الإنسان كلمة الله :

إذا كانت مرتبة الإنسان هى آخر مراتب الوجود، فالإنسان نفسه هو أرقى الموجودات وأعلاها من حيث إنه مجلى كل حقائق الوجود ومراتبه من جهة، وهو مجلى الحقيقة الإلهية من جهة أخرى .ويطول بنا المقام لو أردنا أن نتتبع الموازاة التفصيلية الدقيقة التى يقيمها ابن عربى بين حقيقة الإنسان وحقائق الوجود[١٤] من هذه الزاوية فقط يعتبر الإنسان آخر الموجودات .وعلى العكس من ذلك يكون الإنسان «أول» الموجودات من حيث القصد الإلهى .من هذه الزاوية الثانية يمكن لابن عربى أن يصف الإنسان بأنه «الأول والآخر» .(٣٤٣/٣) بل يمكن له كذلك أن يصفه بأنه «الظاهر والباطن»، إذ يستمد باطنيته من حقيقة أن الأسماء الإلهية مجتمعة –ممثلة فى الألوهة إحدى مراتب المستوى الأول– توجهت على إيجاده. (٤٦٨/٢) من خلال هذه الأوصاف يؤكد ابن عربى أوجه التشابه بين «الله» و «الإنسان»؛ فالله «هو الأول والآخر والظاهر الباطن» (سورة الحديد ٥٧، الآية ٣) . وبعبارة أخرى يمكن القول إن للإنسان –كلمة الله– جانبين :ظاهر يجمع كل مراتب الوجود من أرقاها ـ القلم أو العقل الأول– إلى أدناها ـ الحيوانية، وجانب باطن، هو حقيقته الروحية المستمدة من عالم الألوهة فى مستوى برزخ البرازخ .من هنا يصح الوصف بأن الإنسان عالم صغير، وأن العالَم ليس إلا إنسانا كبيرا .وإذا كان كل من الإنسان والعالم يمثلان ظاهر «الألوهة»، فالعالم يمثلها من حيث كثرة الأسماء والصفات، فى حين يمثل الإنسان الألوهة من حيث جمعيتها، وكما تتمثل فى الاسم الإلهى «الله» .إن العالم فى كثرته لا يمكن الإحاطة به، كما أن الأسماء الإلهية فى كثرتها تند عن الحصر والإحاطة، أما الإنسان فيمكن الإحاطة به نظرا وإدراكا .إنه «الجرم الصغير» الذى تجلى فيه «العالم الأكبر».

(١٤) يمكن الرجوع لهذه الموازاة فى الفتوحات: ١/١٢٠ – ١٢١، /٤٦٢/٢ – ٤٤٧. وانظر أيضا :إنشاء الدوائر، سبق ذكره، ص ٢١ – ٣٢، وعقلة المستوفز، ص ٣٢ – ٣٣، والتدبيرات الإلهية، ص ١٠٨– وما بعدها . والكتابان ضمن «إنشاء الدوائر»، سبق ذكره

يقول ابن عربى: «العالم ما فى قوة إنسان حصره فى الإدراك لكِبَره وعِظَمِه، والإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورته وتشريحه، وبما يحمله من القوى الروحانية .فرتب الله فيه جميع ما سوى الله؛ فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهى الذى أبرزته (= هذا الجزء) وظهر عنها؛ فارتبطت به الأسماء الإلهية كلها لم يشذ عنه منها شىء، فخرج آدم على صورة الاسم الله؛ إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية .كذلك الإنسان، وإن صَغُر جِرْمُه، فإنه يتضمن جميع المعانى.» (١٢٤/٢) [١٥] .

تلك الموازاة بين الإنسان والعالم لا تنفى كونه جزءا من العالم، فهو جزء أصيل يمثل الروح بالنسبة للجسد؛ ذلك لأن وجود العالم قبل إيجاد الإنسان –مع الحذر دائما من تصور وجود «قبلية»، أو بَعْدية، زمانية- كان «وجود شبح لا روح فيه، فكان كمرآة غير مَجْلُوَّة ... فاقتضى الأمر جلاء تلك المرآة، فكان آدم جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة.»[١٦] وعلينا هنا أن نتأمل صورة «المرآة» ونستعيد ما قاله ابن عربى عن «حُبِّ» الذات الإلهية أن ترى نفسها فى صورة غيرية، أى غير رؤيتها لذاتها بذاتها .وعلينا أن نستعيد تأويل ابن عربى للحديث القدسى«كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق فبى عرفونى» فهذا الحب هو الذى نتج عنه العماء (= النفس الإلهى) الذى تشكَّلت فيه مراتب الوجود .العالم إذن هو المرآة، لكنه بدون الإنسان مرآة غير مجلوة، ولا يجلوها إلا وجود الإنسان .وبعبارة أخرى لا يكون العالم ممثلا للوجود الإلهى إلا بوجود الإنسان؛ لأنه بالنسبة للعالم بمثابة «الروح» بالنسبة للجسد .إن «الإنسان» هو روح العالم الذى بدونه لا يكون العالم موازيا لحقائق الألوهة؛ فالإنسان مواز للإلوهة أو هو على صورة الله.[١٧] ولا يكون العالم موازيا للإلوهة أو على صورة

(١٥) وانظر أيضا :عقلة المستوفز، ص ٤٥ – ٤٧، وعنقاء مُغْرِب، ص ٣٨. وقد سبق ذكرهما.

(١٦) فصوص الحكم، تحقيق :أبو العلا عفيفى، دار الكتاب العربى، بيروت ١٩٤٦، ص:٤٩. وانظر أيضا :الفتوحات ٤٣٩/١.

(١٧) إن الله خلق الإنسان على صورته :حديث ينسب للنبى ورد فى صحيح البخارى، باب الاستئذان، رقم ١، وفى مسند ابن حنبل، المجلد الثانى، أرقام ٢٤٤، ٢٥١، ٣١٥، ٣٢٣ ... الخ .وانظر كيف ينطلق ابن عربى من هذا الحديث ليستنبط حقيقة الإنسان وتمثيله للصورة الإلهية فى الفتوحات ٤٦٨/٢.

الله إلا بالإنسان :فالعالم بالإنسان على صورة الحق. (ف/٣٤٣) والإنسان دون العالم على صورة الحق .والعالم دون الإنسان ليس على الكمال فى صورة الحق.»
وهذه المعادلة الوجودية يمكن تلخيصها كما يلى:

باطن الإنسان//............الله.

ظاهر الإنسان//............العالم.

العالم)بدون الإنسان= (جسد بلا روح)مرآة صدئة غير مجلوة.(

العالم...+...الإنسان//..الله

الله // الإنسان // العالم

وهنا نصل إلى مفهوم الإنسان بوصفه «برزخا جامعا للطرفين» [١٨] ، وهو المفهوم الذى يبرز أفضلية الإنسان على الموجودات كلها؛ لأنه متميز عنها بكماله الذاتى وعدم مماثلته لأى جزء من مفردات الموجودات، وذلك رغم استمداده وجوده منها جميعها : «فجميع العالم برز من عدم إلى وجود إلا الإنسان وحده؛ فإنه ظهر من وجود إلى وجود :من وجود فَرْق إلى وجود جمع، فتغير الحال عليه من افتراق إلى اجتماع، والعالم تغير عليه الحال من عدم إلى وجود، فبين الإنسان والعالم ما بين الوجود والعدم، ولهذا ليس كمثل الإنسان شىء.» (٣/٣٩٠) لابد أن نلاحظ هنا كيف يقيم ابن عربى التماثل بين حقيقة الإنسان وبين الاسم الله من خلال الاستشهاد بعبارات قرآنية ـإن الإنسان الذى ينطبق عليه الوصف «الأول والآخر والظاهر والباطن»، ينطبق عليه كذلك وصف «ليس كمثله شىء» (سورة الشورى ٤٢، الآية ١١)

لكن علينا أيضا أن نؤكد أن ابن عربى يتحدث هنا عن تشابه وتماثل لا عن تطابق؛ فالعالم والإنسان صور ومرايا لحقيقة واحدة .وأيا كانت الصورة فهى تعكس الأصل بحسب طبيعتها، وليست هى الأصل .وعلى ذلك فالإنسان ليس هو

---

(١٨) عقلة المستوفز، ص ٤٢.

الله وإن جمع فى ذاته بين الصورتين الإلهية والكونية. (٣/٣٤٣ - ٣٤٤، ٢/٤٦٨) فالإنسان مماثل لله ومماثل للعالم، لكن هذه المماثلة لا تنفى التغاير بين الله والإنسان من جهة، وبين الله والعالم من جهة أخرى، فضلا عن التغاير بين الإنسان والعالم .ومن الواجب علينا حين يوازى ابن عربى بين حقائق الألوهة وحقائق العالم أن نفهم أن «العالم» فى هذه الموازاة يتضمن الإنسان .وعلينا أيضا أن نلاحظ أن الإنسان الذى يوازى ابن عربى بينه وبين العالم من جهة وبينه وبين حقائق الألوهة من جهة أخرى هو الإنسان العارف الذى وصل إلى معرفة حقيقة نفسه .إنه الإنسان الكامل الذى يُعد آدم المجلى الأول له، كما يعد الرسل والأنبياء والعارفون الوارثون تجليات مختلفة لحقيقته الروحية.

وهنا لابد من التعرض للجانب المعرفى فى مسألة التجليات الإلهية، التى هى علة ظهور أعيان الموجودات؛ لأنها هى بذاتها علة المعرفة التى يقذفها الله فى قلب المؤمن بعد أن يُجّلى مرآة قلبه بالانصراف عن كل ما سوى الله وتوجيه الهمة إليه وحده .ولا يمكن لقلب العارف أن يمتلئ بالمعرفة الكاملة إلا بعد رحلته المعرفية التى ينفذ من خلالها من ظاهره/ظاهر الوجود إلى باطنه، الذى هو أيضا باطن الوجود .هناك إذن نمطان من التجلى الإلهى: التجلى الوجودى للظهور فى أعيان صور الممكنات، والتى أكملها صورة «الإنسان»، والنمط الثانى هو التجلى الإلهى المعرفى على قلوب العباد .وشرط وقوع هذا التجلى أن ينهض العبد بواجبه فى الرحيل القصدى خارج العالم والولوج إلى حضرة الحق؛ فيتجلى الله على قلبه، أو لنقل تتكشف له الحقيقة من باطنه فيصبح قادرا على «التأويل» ـ تأويل الكلام الوجودى- وصولا لدلالته العميقة .والرحيل فى معراج الصعود عبر مراتب الوجود أمر ضرورى؛ لأن ظهور صور أعيان الموجودات يمثل حُجُبا كثيفة متراكمة تحجب الحقيقة، والتجلى الإلهى على قلب المؤمن لا يتم إلا بعد ارتفاع تلك الحجب عن صورة العارف .وفى هذا السياق يحتفى المتصوفة بالحديث القدسى: «ما وسعنى أرضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن»[١٩]

(١٩) عن القلب وموقعه من الملكات الإنسانية، ودوره العرفانى انظر :الفتوحات ١/٩٠، والتدبيرات الألهية، ص: ١٣٣، وأخيرا مواقع النجوم ومطالعة أهلة الأسرار والنجوم، ص: ١٣١.

هكذا يبدأ التجلى المعرفى بمبادرة إنسانية فى اتجاه معاكس لاتجاه التجلى الوجودى، بحيث يمكن القول إن التجلى الوجودى يبدأ أولا فى عالم «برزخ البرازخ» ليصل إلى عالم الكون والاستحالة، فى حين أن التجلى المعرفى يبدأ من عالم الكون والاستحالة مع بدايات معراج الصوفى فى رحلته .وإذا كان التجلى الوجودى فى أعيان الموجودات يجعل لها ظاهرا وباطنا، فقد يكون التجلى المعرفى على ظاهر الإنسان؛ فيدرك ظواهر أعيان الموجودات، وقد يكون تجليا على باطن الإنسان - القلب - فيدرك علوما من علوم الأسرار .وإذا كانت علوم معرفة الظواهر تحتمل الخطأ وتحتاج تأويلا، فإن علوم الأسرار ليست كذلك؛ لأنها أشبه بـ «النصوص» التى لا إشكال فيها .وهذه العلوم هى التى تمكن العارف من القدرة على فهم حقيقة أعيان الموجودات، والنفاذ إلى أسرارها الباطنة. وتزداد العلوم التى تتكشف لقلب العارف مع رقيه فى المعراج .وكلما رقى درجة زاد التجلى فى باطنه بقدر ما ينقص الوعى بظاهره، حتى يصل إلى حالة الفناء، أو المشاهدة التامة، فيغمر التجلى باطن العارف وظاهره، او بالأحرى لنقل تنتفى الثنائية التى مردها إلى عالم الكون والاستحالة .هذا الاستغراق إلى حد «الفناء» يمثل نوعا من الموت «الاختيارى» تنقشع فيه الحجب، ويصبح البصر بصيرة، وهى الحالة التى لا تحدث للإنسان العادى إلا بالموت، حين يصبح البصر حديدا، فيقال له: «لقد كنت فى غفلة عن هذا فرفعنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» (سورة ق ٥٠، الآية ٢٢).

إن حالة «الفناء» تلك ليست إلا يقظة من «الغفلة» التى يعيشها الإنسان العادى وتستغرقه .هى يقظة من الحياة فى عالم الصور، التى هى أشبه بالصور التى تتراءى للنائم؛ فيظنها حقيقة ثم يستيقظ فيكتشف أنها كانت أوهاما . وليس الوجود فى نظر ابن عربى فى حقيقته إلا خيالا يماثل الصور التى تتراءى للنائم فى أحلامه .والمرتب المختلفة والمتعددة للوجود من أولها إلى آخرها - وهو الوجود الإنسانى - تخضع جميعها لهذا التصور .الصوفى وحده هو الذى يدرك تلك الحقيقة؛ «فإذا ترقى الإنسان فى درج المعرفة علم أنه نائم فى حال اليقظة المعهودة وأن الأمر الذى هو فيه رؤيا إيمانا وكشفا .ولهذا ذكر الله أمورا واقعة

فى ظاهر الحس وقال «فاعتبروا» ، وقال: «إن فى ذلك لعبرة»، أى جوزوا واعبروا مما ظهر لكم من ذلك إلى علم ما بطن منه» (٢٧٩/٢) هكذا تمثل مراتب الوجود حجابا على الحقيقة، كما تمثل الصورة فى «الرؤيا» غطاء على المعنى، وتصبح رمزا يحتاج إلى تأويل .يحتاج الوجود إلى تأويل معناه ودلالته بما هو صور وكلمات دالة على مدلول كامن خلف رمزيتها .وليس هذا التأويل لكلمات الله الوجودية أمر متاحا لكل البشر، بل هو هبة إلهية يختص بها من البشر من تحقق بحقيقته الكونية والإلهية معا، أى بحقيقته من حيث كونه «كلمة» أيضا .والعارف وإن عاد من حالة الفناء يظل فى حالة «اليقظة»، أى لا يعود أبدا لحالة «النوم» التى يحياها غير العارفين .وبذلك يظل الحق معه؛ فيراه فى كل شىء مهما اختلفت التجليات وتعددت الصور، لأنه فى كل مجلى يعرفه ولا ينكره. (٢٣٤/٢ - ٢٣٥).

٦ ـ تأويل القرآن: كلام الله فى الوجود:

يتماثل تصور ابن عربى للنص الدينى مع تصوراته الوجودية والمعرفية، فهو الوجود المُتَجلِّى من خلال اللغة .إنه «جوامع الكلم» ـ كما قال الرسول (صلعم) [٢٠] التى توازى الوجود وترمز إلى حقائقه، كما توازى الإنسان وترمز إلى حقائقه .وإذا كان الإنسان هو البرزخ الجامع بين الحق والخلق، أو بين باطن الوجود وظاهره، كما سبقت الإشارة، فالقرآن يمثل «البرزخ» بين الحق والإنسان، وبهذا المعنى هو برزخ الكلمة الجامعة .يتأمل ابن عربى الآيات الأولى من سورة «الرحمن»، وكيف جمعت بين «تعليم القرآن» و«خلق الإنسان» ثم تعليمه «البيان» على هذا الترتيب :«فقوله: «الرحمن علَّم القرآن» نَصَبَ القرآن، ثم قال: «خلق الإنسان علمه البيان»؛ فيُنَزِّلُ عليه القرآن ليترجم منه بما علَّمه الحق من البيان، الذى لم يقبله إلا هذا الإنسان .فكان القرآن علم التمييز، فعُلِم أين محله الذى ينزل عليه من العالم؛ فنزل على قلب محمد –صلى الله عليه وسلم– نزل به

(٢٠) وهو حديث أورده البخارى فى صحيحه، كتاب تعبير الرؤيا، رقم ١١، وأورده مسلم فى صحيحه أيضا، كتاب المساجد، أرقام ٥ - ٨.

الروح الأمـــين .ثم لا يزال ينزل على قلوب أمتـه إلى يوم القـيـامـة، فنزوله فى القلوب جديد لا يبلى، فهو الوحى الدائم .فللرسول -صلوات الله وسلامه عليه - الأولية فى ذلك والتبليغ إلى الأسماع من البشر .والابتداء من البشر؛ فصار القرآن برزخا بين الحق والإنسان، وظهر فى قلبه على صورة لم يظهر بها فى لسانه؛ فإن الله جعل لكل موطن حكما لا يكون لغيره .وظهر فى القلب أحدى العين؛ فجسَّده الخيال وقسَّمه، فأخذه اللسان فصيَّره ذا حرف وصوت، وقيد به سمع الآذان وأبان أنه مترجم عن الله لا عن الرحمن لما فيه من الرحمة والقهر والسلطان ... فالكلام لله بلا شك، والترجمة للمتكلم به كان من كان؛ فلا يزال كلام الله من حين نزوله يُتْلى حروفا وأصواتا إلى أن يُرْفَع من الصدور ويُمْحَى من المصاحف، فلا يبقى مترجم يقبل نزول القرآن عليه، فلا يبقى الإنسان المخلوق على الصورة». (١٠٨/٣).

فى هذا النص يخوض ابن عربى فى بحار من الفكر هائجة؛ فالقرآن ليس إلا ترجمة للبيان الذى علَّمه الرحمن للإنسان حين خلقه، ولم يقبله إلا الإنسان الكامل .من هنا نفهم كيف أن القرآن «علم تمييز»، فهو نزول على القلب ليترجم به الإنسان ما سبق من البيان الذى علمه من الرحمن .وليس تبليغ محمد للقرآن، الذى نزل به الروح الأمين على قلبه، إلا ترجمة إلى أسماع البشر .فى هذه الترجمة يتحول القرآن عن حالة «الأحدية» فى القلب ويصبح حروفا وأصواتا؛ أى ينتقل من الأحدية إلى «الكثرة». وهنا تكمن الموازاة بين القرآن ومستوى الوجود الأول فى «البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ» .ولكن القرآن بالإضافة إلى ذلك يتجدد نزوله على قلوب العارفين، الذين يقومون بدورهم بإبلاغه للبشر. وهذا التجدد فى النزول مرتبط بتجدد المعنى والدلالة؛ فالرسول فى الواقع - حسب ابن عربى - له الأوَّلية فى التبليغ، والذى يواصله العلماء: أليس العلماء ورثة الأنبياء؟[٢١] القرآن إذن فى هذا التصور مواز للوجود ومواز للإنسان فى نفس الوقت؛ إذ هو «برزخ جامع» بينهما وبين الحقيقة الإلهية من حيث كليته، أى

---

(٢١) البخارى، باب العلم، رقم ١٠.

قبل أن يتحول فى الأسماع إلى حروف وأصوات .فإذا تحول إلى حروف وأصوات، أى انتقل من حقيقته الباطنة وظهر، صار له -مثل العالم والإنسان- جانبان: «باطن» هو جمعيته من حيث النزول على قلب النبى وتجدد نزوله على قلوب العارفين، وجانب «ظاهر» من حيث تلاوته باللسان.

هذه التفرقة بين جانبى القرآن -الباطن والظاهر- تُمكِّن ابن عربى من حل معضلة قِدَم القرآن وحدوثه .إن كلمات الله الوجودية لها -كما أشرنا- وجه إلى القدم ووجه إلى الحدوث. هى قديمة من حيث وجودها فى العلم الإلهى، ومحدثة من حيث ظهورها فى أعيان صور العالم .والقرآن بالمثل قديم من حيث جمعيته ووجوده الكلى فى العلم الإلهى، ومحدث من حيث نزوله على قلوب العارفين وتلاوته باللسان: «له الحدوث والقدَم؛ فله عموم الصفة، فإن له الإحاطة ولنا التقييد» (٤/٤٠٢، ٤٧٣) فالقرآن كالوجود والإنسان، جامع للقدم والحدوث، والظاهر والباطن، فاجتمعت فيه كل الحقائق الإلهية والكونية .وإذا كان الوجود ينقسم إلى مستويات أربعة كلية -عالم البرزخ وعالم العقول الكلية (الأمر) وعالم الأرواح (الخلق) ثم عالم الكون والاستحالة- فمن الطبيعى أن يقوم البناء الدلالى للقرآن على نفس المستوى الرباعى .يتكون القرآن من «ظاهر» و«باطن» و«حَد» و«مَطلَع»، وهى مراتب ومستويات دلالية تتماثل مع مراتب الوجود ومستوياته. هذا بالإضافة إلى أن لكل موجود من الموجودات ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا. الظاهر هو ما ندركه بالحواس فى خبرتنا اليومية، والباطن هو الروح التى تمسك الصورة الحسية وتحفظها .أما الحد فهو ما يميز الموجود عن غيره من الموجودات، والمطلع هو غاية الموجود ونهايته .للإنسان كذلك ظاهر هو صورته، وله باطن هو روحه المدبرة لصورته، وله حد يميزه عن الحيوان والنبات والجماد، وله مطلع هو غايته ونهايته .هذا التقسيم ينطبق أيضا على مرتبة الألوهة؛ فلها ظاهر وباطن وحد ومطلع يُعَبَّرُ عنها بالأسماء الإلهية الجامعة، وهى الأول والآخر والظاهر والباطن :

«ما من شىء إلا وله ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر منه ما أعطتك صورته، والباطن ما أعطاك ما يمسك هذه الصورة، والحد ما يميزه عن غيره،

والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه إذا كنت تكشف به .وكل ما لا تكشف به فما وصلت إلى مطلعه .. لا فرق بين هذه الأمور الأربعة لكل شىء وبين الأسماء الإلهية الجامعة :الاسم الظاهر، وهو ما أعطاه الدليل، والاسم الباطن وهو ما أعطاه الشرع من العلم بالله، والأول بالوجود والآخر بالعلم.» (٤/٤١١) ومن المهم الإشارة هنا إلى أن هذه الجوانب التى تنتظم مراتب الوجود الكلية، كما تتواجد فى كل موجود على حدة، ليست جوانب منفصلة عن بعضها البعض، والأحرى القول إنها متداخلة تداخل تفاعل .فالظاهر يحيل إلى الباطن، وتأمل الباطن يكشف مستوى الحد، وتفاعل الثلاثة يفضى إلى الوصول إلى المطلع. تأمُّل عالم الكون والاستحالة مثلا - العالم الظاهر - يحيلُ إلى عالم الخلق - العالم الباطن -، ومع رقى المعراج يصل العارف إلى عالم الأمر - عالم الحد - والذى يُعَدُّ عالمُ الخلق بالنسبة له «ظاهرا» .ثم يكون الرقى النهائى إلى عالم المطلع بالوصول إلى برزخ البرازخ الذى هو باطن عالم الأمر .هذا التداخل قائم بنفس الدرجة بين مستويات «الظاهر» و«الباطن» و«الحد» و«المطلع» فى البنية الدلالية للقرآن .هذه الموازاة التى يقيمها ابن عربى بين القرآن والوجود موازاة أنطلوجية وجودية بقدر ما هى أيضا معرفية؛ لأن أساس الوجود والقرآن معا هو «العماء = النفس الإلهى»، الذى ظهرت فيه أعيان صور الموجودات، كما ظهرت فيه حروف اللغة التى تشكلت منها الكلمات الإلهية .

الوجـــــود // اللـــغـــة // القــــــرآن

من هذا المنطلق لا يصبح القرآن مجرد نص لغوى تاريخى تتحدد دلالته وفقا لقواعد وأصول موضوعية فى بنية اللغة العربية؛ فاللغة العربية ذاتها مجرد مظهر ومجلى للغة الإلهية .القرآن كلام الله، والوجود كلام الله كذلك .وليس المهم عند العارف فهم كلام الله من خلال ظاهر اللغة، بل الأهم هو الاستماع إلى المتكلم من خلال مجالى كلامه على مستوى الوجود والنص معا : «اتل القرآن

من حيث هو كلام الله تعالى، لا من حيث ما تدل عليه الآيات من الأخبار والأحكام؛ فإنه الرَّان (= الصدأ)» [٢٢] وهكذا يجب أن تكون تلاوة العارف للقرآن تلاوة إنصات لتلاوة المتكلم؛ فيكون استماع العارف للقرآن استماعا بالإنصات لكلمات الوجود فى «الآفاق» ولكلمات «النفس» من الداخل، حتى يتبين له الحق من الآيات فى الوجود/الآفاق وفى النفس: «ولا تظن يا بنى أن تلاوة الحق عليك وعلى أبناء جنسك من هذا القرآن العزيز خاصة .ليس هذا حظ الصوفى، بل الوجود بأسره (كتاب مسطور فى رق منشور) تلاه عليك سبحانه وتعالى لتعقل عنه إن كنت عالما (وما يعقلها إلا العالمون) ولا تُحْجَبْ عن ملاحظة المُخْتَصَر الشريف من هذا المسطور، الذى هو عبارة عنك، فإن الحق تعالى تارة يتلوه عليك من الكتاب الكبير الخارج، وتارة يتلوه عليك من نفسك .فاستَمِع وتأهَّب لخطاب مولاك إليك فى أى مقام كنت، وتَحَفَّظْ من الوقر والصمم؛ فالصمم آفة تمنعك من إدراك تلاوة الحق عليك من نفسك المُخْتَصَرة، وهو الكتاب المعَبَّر عنه بالفرقان؛ إذ الإنسان محل الجمع لما تفرَّق فى العالم الكبير» [٢٣] وهذا الربط بين كل من الوجود (لكتاب الكبير) ، والإنسانُ (المختصر الشريف) من جهة، وبين «القرآن» من جهة أخرى، يجعل فهم النفس وفهم الوجود شرطين لفهم القرآن.

هكذا لا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص الدينى والنفاذ إلى مستوياته المتعددة التى لا يفهمها إلا الإنسان الكامل الذى تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره. وبالوصول إلى مستوى «الفناء» فى الحق يصل العارف إلى مستوى الدلالة الكلى. فى هذا المستوى المعرفى تنحل كل الرموز والإشارات، التى تجسدها اللغة الإنسانية. ويصبح القرآن بالنسبة للعارف خاليا من الإلغاز أو الرمز، اللذين يحجبان الإنسان العادى عن مستويات الدلالة المختفية وراء مستوى الظاهر اللغوى العرفى .أليس القرآن «ذكرا»، أى تذكيرا للنبى -صلعم-

(٢٢) العبادلة، تحقيق :عبد القادر احمد عطا، مكتبة القاهرة ط١ ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م. ص: ١٤٦.
(٢٣) مواقع النجوم، سبق ذكره، ص ٦٧ - ٧٨.

بما سبقت له مشاهدته من الحقائق فى معراجه، وفقا لفهم ابن عربى؟ وهو كذلك أيضا بالنسبة للعارف الذى سلك على درج خُطى محمد فى معراجه. وهكذا يصبح القرآن بالنسبة لكل من النبى والعارف خاليا من الإجمال والإلغاز والرموز والتورية، التى توجد فى الشعر مثلا: «قال تعالى: وما علمناه الشعر وما ينبغى له» فإن الشعر محل الإجمال والرموز والإلغاز والتورية، أى ما رمزنا له شيئا ولا لغَزّناه، ولا خاطبناه بشىء ونحن نريد شيئا آخر، ولا أجملنا له فى الخطاب .إن هو إلا ذكر لما شاهده حين جذبناه وغيَّبناه عنه وأحضرناه بنا عندنا، فكنا سمعه وبصره .ثم رددنا إليكم لتهتدوا به فى ظلمات الجهل والكون، فكنا لسانه الذى يخاطبكم به .ثم أنزلنا عليه مذكِّرا يُذَكِّره بما شاهد؛ فهو ذكر له وقرآن، أى جمع أشياء كان شاهدها عندنا، مبين ظاهر له لعلمه بأصل ما شاهده وعاينه فى ذلك التقريب الأنزه الأقدس، الذى ناله من صلى الله عليه وسلم .ولنا منه من الحظ على قدر صفاء المحل والتهيؤ والتقوى.» (ف١/٥١).

هل يمكن بعد هذا الشرح والتفصيل أن يعترض معترض حين يستخدم باحث مثل هنرى كوربان مصطلح «تأويل» للإشارة إلى بعد أساسى من أبعاد النظام الفكرى لابن عربى؟[٢٤] إن عدم استخدام ابن عربى للمصطلح بأى معنى إيجابى ليس حكما صحيحا مائة بالمائة، فهو فى مجال الحديث عن الرؤى والأحلام يوظف عادة إما مصطلح «التأويل» أو مصطلح «التعبير». وأما تحاشيه لاستخدام مصطلح «تأويل» حين يتصل الأمر بالقرآن فهو أمر مفهوم بعد أن تعلقت بالمصطلح دلالات سلبية فى سياق الصراعات الإيديولوجية بين «الشيعة» و«السنة» بصفة خاصة.

---

(٢٤) يمثل هذا الاعتراض اعتراضا أساسيا عند William C. Chittick فى دراسته الشاملة The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-`Arabi?s Mytaphysics of Imagination, State University of New York Press, 1989, p. 199. والغريب أنه يعتمد على مراجعة Chodkiewicz لدراستى «فلسفة التأويل :دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الدين ابن عربى» والتى ظهرت فى Studia Islamica 60, 1984, pp. 177-180 ليحكم على الدراسة -دون أن يقرأها- بأنها أثر من آثار تأثير مفهوم هنرى كوربان عن التأويل.

ومن الضرورى هنا تبيان أن مصطلح «التأويل» اكتسب دلالته غير الحسنة تدريجيا، ومن خلال عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكرى وسياسى .ويمكن هنا أن نستشهد ببعض الأقوال التى وردت متناثرة فى كتب التاريخ و التفسير .من هذه الأقوال ما يروى عن على بن أبى طالب حين رفع الأمويون المصاحف على أسنة السيوف، بنصيحة الداهية عمرو بن العاص، طالبين الاحتكام للقرآن، الأمر الذى أحدث انشقاقا فى صفوف جيشه، فقال على : «بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله»، وهى عبارة تحاول أن تلفت أنظار الذين استجابوا للتحكيم إلى أن هؤلاء القوم من بنى أمية يحاولون اليوم التلاعب بالتأويل بعد أن كانوا فى سنوات سابقة يرفضون التنزيل .لكن عبارة على لا تتضمن أى دلالة معيبة لكلمة «تأويل» التى لم تكن بعد قد تحولت إلى مصطلح، بل هى عبارة فى واصفة لطبيعة الخلاف .والذى يؤكد ذلك أنه هو نفسه الذى قال ردا على المحكِّمة كذلك : «القرآن بين دفتى المصحف لاينطق وإنما يتكلم به الرجال» [٢٥] وهو الذى قال لابن عباس وهو بصدد الحجاج مع الخوارج: «لا تحاجهم بالقرآن فإن القرآن حمَّال أوجه، بل حاجهم بالسنة».

وفيما يورده محمد بن جرير الطبرى، (القرن الثالث الهجرى التاسع الميلادى) عن بعض التابعين فى شرح الآية ٧ من سوُرة آل عمران، هناك من يقول عن «الذين فى قلوبهم مرض» الذين يتبعون المتشابه أن المقصود هم الخوارج[٢٦] والعبارة فى دلالتها الحرفية تعنى أنهم يقصدون إلى تأويل المتشابه من القرآن واتباعه بهدف الفتنة لأن المتشابه لا يعلم تأويله الا اللّٰه بنص الآية المذكورة .ولعلنا نعلم جميعا أن هذه الآية صارت فيما بعد محور جدال عميق بين المفسرين من الاتجاهات والفرق المختلفة لا حول تأويلها وشرح معناها فقط، بل حول علامات الوقف و الاتصال فيها كذلك.

(٢٥) انظر : محمد بن جرير الطبرى :تاريخ الرسل والملوك، تحقيق :محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط ٤ ١٩٧٩ م، الجزء الخامس، ص ٤٨ - ٤٩ وكذلك ص ٦٦.

(٢٦) الطبرى: جامع البيان عن تأويل آى القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١ م الجزء السادس، ص ١٩٨.

و لعلنا لا نحتاج هنا لشرح ما هو معروف تماما من تعدد التأويلات و اختلاف التفاسير بدءاً من القرن الأول الهجرى، وهو أمر اتسع ونما فى القرون التالية، حتى صار مصطلح «المؤوّلة» يضم إلى جانب الخوارج الشيعَة والمعتزلة والمتصوفة .ولعل القرن الرابع الذى شهد نمو الفكر الشيعى على مستوى الصياغة الفلسفية و اللاهوتية، هو نفسه القرن الذى شهد قمة العداء بين الدولة السنية ممثلة فى دولة الخلافة العباسية وبين الدولة الشيعية التى امتد سلطانها حتى القاهرة .وهو كذلك القرن الذى كان قد شهد الانتصار السياسى ممثلا فى تأييد الدولة بدءا من عصر المتوكل للفكر الفقهى السنى المحافظ، بعد أن كانت فى عصر المأمون والمعتصم تتبنى الفكر الاعتزالى وتعادى الموقف الفقهى السنى .من الطبيعى أن يكون هذا المشهد الذى يصعب فى التمييز بين السياسى والفكرى، أو بين الدنيوى والدينى، له تأثيره فى إلصاق دلالة «التحريف» بدلالة «التأويل» .الأمر الذى جعل مصطلح «التفسير» يتقدَّم تدريجيا ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية.

إن توظيف مصطلح «التأويل» فى مناقشة فكر ابن عربى يستمد مشروعيته لا من العودة بالمصطلح إلى مجال تداوله الأصلى البرىء من السلبية فقط، بل يستمدها معرفيا من حقيقة أن «ابن عربى» يرى الوجود كله خيالات ورؤى وأحلام تشبه ما يتراءى للنائم فى نومه .هذا الوجود الصوَّر يحجب الأسماء الإلهية، ولا سبيل إلى النفاذ من الصور إلى الحقائق المحتجبة وراءها إلا بالتأويل، عبر معراج الصوفى من «ظاهره» - الذى هو ظاهر الوجود- إلى باطنه، الذى هو الحقيقة .إن من شجاعة الباحث ألا يتردد فى استخدام المصطلح المعبر، ولو تردد «ابن عربى» نفسه فى استخدامه لأسباب تاريخية .هذا هو الفارق بين منهج التحليل الفيلولوجى -بالمعنى الكلاسيكى- وبين توظيف منهجية مركبة أنثروبولوجية تاريخية لغوية .

ولأن قضايا التأويل أوسع من أن يستوعبها بحث واحد أو كتاب مهما كان حجمه، فقد رأينا أن نكتفى فى الفصل التالى - السادس والأخير - بتحليل «تأويل» الشريعة، كنموذج يمكن أن يكون كاشفا لنهج الشيخ .ولا نريد أن نكرر أن

دراستنا الأولى والتى كانت مخصصة لمناقشة قضايا التأويل لم تستوعب كل القضايا .ومن القضايا التأويلية التى لم تتناولها تلك الدراسة، بسبب تركيزها على القضايا اللاهوتية - الوجودية والمعرفية - قضية تأويل الشريعة .لذلك -إلى جانب أسباب أخرى سنذكرها هناك- رأينا تخصيص الفصل القادم لما لم يتسع له كتابنا السابق .

الفصل السادس

تأويل الشريعة : جدلية الظاهر والباطن

المقصود بمفهوم «الشريعة» فى هذا الفصل القوانين والأحكام المشتقة من المصادر الأساسية لتنظيم حياة الفرد المسلم والجماعة المسلمة سواء فى مجال الشعائر والعبادات أو فى مجال المعاملات والعلاقات الاجتماعية .وإذا كان مصطلح «الشريعة» يُستخدم أحيانا ليدل على مجمل النظام الدينى الإسلامى الجامع بين العقيدة والقوانين فإننا هنا لا نستخدمه بهذا المعنى. والحديث عن «الشريعة» فى السياق الإسلامى بهذا المعنى المحدد يحيل إلى القوانين والتشريعات الخاصة التى تميز «الإسلام» وتفصله عن غيره من الأديان. فإذا كانت الأديان جميعا تلتقى فى محتوى «العقيدة»، وهى الإيمان بالله وباليوم الآخر، أى بالثواب والعقاب الذين بدونهما لا يتحقق العدل، فإنها تتمايز من حيث شرائعها وأحكامها .من هنا نلمس حرص القرآن الكريم على إبراز هذين الجانبين: وحدة العقيدة فى الأديان من جهة، واختلاف الشرائع حسب خصوصية الزمان والمكان من جهة أخرى .عن وحدة الدين يمكن الاستشهاد بالنصوص القرآنية التالية:

١ ـ «شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه» (س ٤٢/ آية ١٣).

٢ ـ «إن الذين آمنوا والذين هادو والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (س٢/ آية ٦٢).

٣ ـ «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (س٥/ آية ٦٩).

نلاحظ هنا أن القرآن يضع معيارا للدين يتمثل فى «الإيمان» بالله وباليوم الآخر من جهة، وفى «العمل الصالح» من جهة أخرى .وفق هذا المعيار العام يكون الخلاص بالمعنى العام الدنيوى والأخروى على السواء :انعدام الخوف وغياب الحزن، أو بعبارة أخرى تَحَقُّق الأمن وحضور البهجة والمسرة .وهذا المعيار يستوعب كل الأديان من يهودية ومسيحية بالإضافة إلى الصابئة .هذا الدين العام الشامل هو »الإسلام» بالمعنى اللغوى، إى التوجه الكامل لله مع «الإحسان» فى الفعل والسلوك .وردا على تعصب أهل الأديان السابقة على الإسلام ضد المسلمين الأوائل وزعمهم أن الجنة لن يدخلها إلا اليهود والنصارى يقول القرآن :«بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (س٢/ آية ١١٢).

تتسع دائرة الخلاص الدينى وفقا لهذا المفهوم العام الشامل للإسلام لتشمل أصحاب الأديان جميعا بلا تمييز أو تفرقة .لهذا لا يجب أن نستغرب أن كل الأنبياء بلا استثناء يوصفون فى القرآن بأنهم مسلمون (انظر على سبيل المثال لا الحصر السور والآيات: ٦/١٦٣، ٧/١٤٣، ١٠/٧٢، ٨٤، ٩٠، ٢٧/٣١، ٣٨، ٤٢، ٩١، ٣٩/١٢، ٤٦/١٥). ولكى يزيل الإسلام أى احتمال للتعصب يؤكد أن الفصل بين أصحاب العقائد، بما فيهم «المجوس» ـ عبدة النار ـ و«المشركون» -عبدة الأوثان- يجب أن يُترك لله سبحانه، حيث يكون الحكم له وحده يوم القيامة .«إن الذين أمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شئ قدير» (س٢٢/آية ١٧).

فى مقابل وحدة «الدين» تختلف الشرائع، فلكل جماعة دينية جعل الله «شرعة ومنهاجا»، وكانت المشيئة الإلهية قد اقتضت إلا يكون الناس أمة واحدة (س ٥/

آية ٤٨). الأمر الذى يقتضى أن يعمل اليهود بشريعتهم ويعمل النصارى بشريعتهم ويعمل المسلمون بشريعتهم .على هدى هذه المبادئ القرآنية ينتج ابن عربى خطابه .وقد سبق أن حللنا فى الفصل الثانى كيف يحلل ابن عربى «الشرك» ليرده إلى منطق «الإيمان»، وكيف يحلل مفهوم «الكفر» ليكشف عن بنيته الأعمق فى الشعور الإنسانى .

١ ـ اختلاف الشرائع ووحدة التجربة الروحية:

ويهمنا هنا قبل الدخول إلى تأويله للشريعة أن نشير إلى أنه يفصل بين التجربة الروحية وبين الإيمان بالشرائع، أو العمل بها .ينطلق ابن عربى فى هذا التمييز من فهمه لوحدة التجربة الدينية رغم اختلاف الوسائل والأدوات وأساليب الرياضة والمجاهدة الروحية .هذا بالإضافة إلى احترامه الذى ما يفتأ يعبر عنه فى كثير من السياقات للرهبنة على أساس أن الرهبان النصارى ينتمون إلى صنف العارفين الذين هم على بينة من أمرهم، رغم اعتمادهم على شرائع منسوخة:

«قد ثبت عندنا أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل الرهبان الذين اعتزلوا الخلق وانفردوا بربهم، فقال :ذروهم وما انقطعوا إليه .فأتى بلفظ مجمل ولم يأمرنا بأن نَدْعُوَهم لعلمه صلى الله عليه وسلم أنهم على بينة من ربهم .وقد أمر صلى الله عليه وسلم بالتبليغ وأمرنا أن يبلغ الشاهد الغائب .فلولا ما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله يتولّى تعليمهم مثل تولى تعليم الخضر وغيره ما كان كلامه هذا ولا أقره على شرع منسوخ عنده فى هذه الملة.» (ف:١/٢٥١).

وعلاوة على ذلك يمكن أن تقوم المجاهدات الروحية على غير شريعة منزلة، وتظل رغم ذلك مجاهدات مشروعة قادرة على إنجاز درجات من العرفان ربما تكون أقل من تلك المجاهدات المبنية على إيمان بالشرائع المنزلة والعمل بما تشرعه. «ولما كان من لا يؤمن بالشرائع المُنَزَّلة يشاركنا فى الرياضة والمجاهدة وتخليص النفس من حكم الطبيعة ويظهر عليه الاتصال بالأرواح الطاهرة الزكية،

ويظهر حكم ذلك الاتصال عليه مثل ما يظهر على المؤمنين العاملين منا هذه الأعمال بحكم الشرائع المنزلة وقع التشبيه والاشتراك بيننا وبينهم فى هذا القدر عند عامة الناس .ولما تعلقوا بالعلوم التى يعطيها كشف الرياضة وإمداد الأرواح العلوية انتقش فى هذه النفوس الفاضلة جميع ما فى العالم فنطقوا بالغيوب» (ف: ١/١٨٠).

لكن الاشتراك فى بعض نتائج التجربة الروحية الناتجة عن الرياضات النفسية والجسدية لا يعنى عدم الفصل والتمييز بين التجارب المبنية على أساس شرعى وبين تلك المؤسسة على معرفة عقلية .يكاد هذا التمييز يكشف عن محاولات المتصوفة المسلمين ردع سهام الهجوم التى تتهمهم إما باتباع تقاليد غريبة على الإسلام (= الرهبنة المسيحية) أو بالسير على خطى فلاسفة «الإشراق» مثل «ابن سينا» و«السهروردى» على سبيل المثال[1] يحاول المتصوفة فى دفاعهم عن «إسلامية» تجاربهم أن يؤكدوا دائما التمييز بين تجاربهم الروحية ـ المبنية على الكتاب (القرآن الكريم) والسنة النبوية ـ وبين تجارب غيرهم من العارفين سواء كانوا رهبانا مسيحيين أم فلاسفة عقليين .من اللافت للنظر أن المتصوفة لا يدينون أى تجربة روحية ولا يقللون من شأنها.

(١) يؤكد الشيخ فى نص شديد الدلالة الفارق بين شهوده وشهود أهل الكمال من المتصوفة وبين شهود فلاسفة الاستشراق، كما يمثلهم «شهاب الدين السهروردى»، فيقول مميزا بين التجلى الذاتى -حيث لا لذة ولا كلام ولا خطاب، وحيث لا فاصل زمنيا بين «الشهود» و«العلم»- وبين التجلى «الصورى»، أى فى صور الموجودات حيث يكون الكلام والخطاب والالتذاذ :«قال بعضهم شهود الحق فناء ما فيه لذة لا فى الدنيا ولا فى الآخرة؛ فليس التفاضل ولا الفضل فى التجلى وإنما التفاضل والفضل فيما يعطى الله لهذا المُتَجَلّى له من الاستعداد .وعين حصول التجلى عين حصول العلم لا يعقل بينهما بون كوجه الدليل فى الدليل سواء، بل هذا أتم وأسرع فى الحكم .وأما التجلى الذى يكون معه البقاء والعقل والالتذاذ والخطاب والقبول فذلك التجلى الصورى .ومن لم ير غيره ربما حكم على التجلى بذلك مطلقا من غير تقييد .والذى ذاق الأمرين فرَّق ولابد .بلغنى أن الشيخ المسن شهاب الدين السهروردى ابن أخى أبى النجيب أنه يقول بالجمع بين الشهود والكلام فعلمت مقامه وذوقه عند ذلك؛ فما أدرى هل ارتقى بعد ذلك أم لا. وعلمنا أنه فى مقام التخيُّل وهو المقام العام السارى فى العموم، وأما الخصوص فيعلمونه ويزيدون بأمر ما هو ذوق العامة». (ف: ٤/٢١١).

يستشهد ابن عربى بالجنيد شارحا مغزى ما يقول: «قال الجنيد علمنا هذا وإن وقع فيه الاشتراك بيننا وبين العقلاء فأصل رياضتنا ومجاهداتنا وجميع أعمالنا التى أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنما كان من عملنا بالكتاب والسنة؛ فهذا معنى قوله علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة .ونتميَّز يوم القيامة عن أولئك بهذا القدر فإنهم ليس لهم فى الإلهيات ذوق؛ فإن فيضهم روحانى وفيضنا روحانى إلهى، لكوننا سلكنا على طريقة إلهية تسمى شريعة فأوصلتنا إلى المشرع وهو الله تعالى؛ لأنه جعلها طريقا إليه فاعلم ذلك.» (السابق نفسه) هذا التمييز بين الفيض - الروحانى - فقط، والمتاح لكل البشر بصرف النظر عن العمل بالشرائع أو الارتباط بعقيدة بعينها، وبين الفيض «الروحانى الإلهى» المختص بالعاملين بالشريعة المحمدية يبدو تمييزا هاما للدفاع عن التجربة الصوفية من منظور إسلامى .

٢ - الشريعة، الظاهر والباطن:

يؤسس ابن عربى باطن الشريعة على أساس أنه انعكاس لباطن الوجود، فكما أن للوجود ظاهرا وباطنا، وكما أن للإنسان كذلك ظاهرا وباطنا، فالخطاب الإلهى يتضمن بالضرورة هذين الجانبين :الظاهر والباطن .ومن المنطقى إذن أن يكون للشريعة ظاهر وباطن؛ فالشريعة تظل فى النهاية بنية تعبيرية لغوية تاريخية متغيرة من حيث الظاهر، لكنها ثابتة من حيث الباطن .وليس من المعقول، فيما يرى الشيخ، أن يكون الله سبحانه فى خطابه إلى البشر قصد مخاطبة ظاهرهم دون باطنهم .وإذا كان عامة الناس قد شغلهم أمر معرفة الأحكام الشرعية وأمر تطبيقها على ظواهرهم، فإن «أهل الله» - والشيخ يعنى المتصوفة العارفين، وهم قليل - أدركوا أن للأحكام الشرعية نسبة إلى باطنهم كما أن لها نسبة إلى ظاهرهم .ولأنهم لا يغلِّبون الظاهر على الباطن ولا الباطن على الظاهر فقد بحثوا عن أحكام الشريعة الباطنة ليجمعوا بين الطرفين معا : الظاهر والباطن.

من الواضح أن الشيخ الأكبر يميز هنا بين «أهل الظاهر» من العامة والفقهاء من جهة وبين «الباطنية» من جهة أخرى .أما «أهل الظاهر» فهم أولئك الذين يعتبرون أن مجرد أداء الشعائر وتنفيذ الأحكام الشرعية هى غاية المراد دون اعتبار للمغزى الروحى العميق الكائن وراءها .و«الباطنية» يمثلون الطَّرَف الآخر، وهم الذين يقفون عند المغزى الباطنى والروحى العميق للشريعة منفصلا عن ظاهرها .بين الطرفين يقف «عباد الله» الذين لا ينكرون الظواهر، ولكنهم لا يتوقفون عندها بقدر ما يتخذونه وسيلة للنفاذ إلى الباطن الروحى العميق .

هذا بالإضافة إلى أن «أهل الله» يتميزون عن الطرفين - أهل الظاهر والباطنية- بقدرتهم على الوصول إلى أحكام الشريعة من مصدرها الأصلى مباشرة دون وسائط «الرواة» و«الناقلين»، وهذا هو الفارق بين «طريق أهل الله» و«طريق الفقهاء والمحدثين» وهم فى مصطلح ابن عربى «علماء الرسوم» .يقول بصدد هذا التمييز: «أخذنا كثيرا من أحكام محمد صلى الله عليه وسلم المقررة فى شرعه عند علماء الرسوم، وما كان عندنا منها شىء، فأخذناها من هذا الطريق (=الذوق) ووجدناها عند علماء الرسوم كما هى عندنا .ومن تلك الطريق نصحح الأحاديث النبوية ونردُّها أيضا، إذا علمنا أنها واهية الطرق غير صحيحة .لهذا قرر الشارع حكم المجتهد وإن أخطأ .ولكن أهل الطريق لا يأخذون إلا بما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم .وهذا الوصى من الأفراد وطريقه فى مآخذ العلوم طريق الخضر صاحب موسى فهو على شرعنا وإن اختلف الطريق الموصل إلى العلم الصحيح». (٢٥١/١).

ومعنى هذا أن «أهل الله» لا يتميزون فقط بجمعهم بين «الظاهر» و«الباطن»، بل إنهم بالإضافة إلى ذلك - أو بالأحرى بسبب ذلك- قادرون على «تصحيح» الأحكام وتصويب طرق نقلها وتحملها، الأمر الذى يعطى للجمع بين «الظاهر» و«الباطن» بُعدا تركيبيا؛ فالباطن يُصحح الظاهر، والظاهر الصحيح بدوره يجعل النفاذ إلى الباطن أقل صعوبة .لكن «أهل الله» لا يتخذون من قدرتهم تلك على تصويب الأحكام مبررا للحكم على أهل الظاهر بالخطأ، ولا يصلون أبدا إلى

مستوى محاكمة من يختلف معهم وإدانته .وهم فى ذلك يستندون إلى مبدأ «لكل مجتهد نصيب»، الذى يمثل عندهم قاعدة معرفية أصيلة فى الشريعة ذاتها. ولعل هذا «التسامح» المؤسس على قاعدة شرعية هو ما يميز «أهل الله» عن غيرهم من علماء الرسوم الذين يسارعون بتكفير من يخالفهم، خاصة من علماء الصوفية.

إن هذا الخلاف بين «أهل الله» وبين الفقهاء من علماء الرسوم قد يصل أحيانا إلى حد «الصراع»؛ ذلك أن علماء الرسوم ما أسرع ما يحاكمون «أهل الله» فيحكمون عليهم بالكفر والمروق عن الدين والعقيدة .وكثيرا ما يتعرض ابن عربى لهذا الاختلاف والصراع شاكيا متألما، ولكنه فى عمق خطابه يسعى إلى إبراز الفروق المعرفية بين «الطرفين»، فأهل الله تغمرهم الحيرة المعرفية والعجز عن ادعاء «اليقين»؛ إذ الحقيقة نفسها تتلون وتتشكل كما يتخذ «الماء» شكل الإناء الذى يوجد فيه ويتلون بلونه، رغم حقيقة أن «الماء» لا شكل له ولا لون .لكن الفقهاء من جانب آخر يزعمون امتلاكهم للحقيقة، ويتصورون أنفسهم حراسها والمدافعين عنها؛ ذلك أنهم لا يدركون ما يدركه «أهل الله» من سريان «التجليات الإلهية» فى كل شىء ولا يدركون شيئا من تغيُّرها وتبدُّلها فى كل آن. إنهم لا يدركون «سر الخلق الجديد»، الذى يدركه «أهل الله» فى بواطنهم. المشكل إذن يكمن فى أن الوقوف عند الظاهر - موقف الفقهاء وعلماء الرسوم- يُفضى إلى التعصب، بل يفضى إلى «الإرهاب» المعنوى والمادى .التاريخ الذى شهد محاكمات «الحلاج» و«السهروردى» يشهد على صحة ذلك .يقول الشيخ مميزا بين «أهل الله» و«أهل الفكر» من جهة، وبينهم وبين خصومهم من علماء الرسوم معرفيا من جهة أخرى، كاشفا عن خطورة التعصب المبنى على ادعاء امتلاك الحقيقة :«أصحاب الأفكار ما برحوا بأفكارهم فى الأكوان فلهم أن يحاروا ويعجزوا، وهؤلاء (= أصحاب الحيرة من أهل الله) ارتفعوا عن الأكوان وما بقى لهم شهود إلا فيه (= فى الله) ؛ فهو مشهودهم .والأمر بهذه المثابة فكانت حيرتهم باختلاف التجليات أشد من حيرة النُّظار (=أهل النظر من الفلاسفة والمتكلمين على السواء) فى معارضات الدلالات (=يعنى عند تعارض

الأدلة). فقوله صلى الله عليه وسلم، أو قول من يقول من هذا المقام، «زدنى فيك تحيُّرا» طلبٌ لتوالى التجليات عليه .فهذا هو الفرق بين حيرة أهل الله وحيرة أهل النظر، فصاحب العقل ينشد:

وفى كل شىء له آية تدل على أنه واحد

وصاحب التجلى ينشد:

وفى كل شىء له آية تدل على أنه عينه

فبينهما ما بين كلمتيهما .فما فى الوجود إلا الله، ولا يعرف اللهَ إلا اللهُ .ومن هذه الحقيقة قال من قال: «أنا الله»، كأبى يزيد، و«سبحانى» كغيره من رجال المتقدمين، وهى من بعض تخريجات أقوالهم رضى الله عنهم .فمن وصل إلى الحيرة من المُقَرَّبين فقد وصل .غير أن أصحابنا اليوم يجدون غاية الألم حيث لا يقدرون أن يرسلوا (من العبارات والأوصاف) ما ينبغى أن يُرسل عليه سبحانه (منها) كما أرسلت الأنبياء عليهم السلام، فما أعظم تلك التجليات .وإنما منعهم أن يطلقوا عليه ما أطلقت الكتب المنزلة والرسل عليهم السلام عدم الإنصاف من السامعين من الفقهاء وأولى الأمر لما يسارعون إليه من تكفير من يأتى بمثل ما جاءت به الأنبياء عليهم السلام فى جنب الله، ويتركون قوله تعالى: (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة) لما قال له ربه عز وجل عند ذكره الأنبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليهم (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) فأغلق الفقهاء هذا الباب من أجل المُدَّعين الكاذبين فى دعواهم ونعم ما فعلوا، وما على الصادقين من هذا ضرر؛ لأن الكلام والعبارة عن مثل هذا ما هو ضربة لازب، وفى ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك (من عبارات وأوصاف) كفاية لهم فيوردونها ويستريحون من :تَعَجُّب - وضحك - وتبشبش - ونزول - ومعية - ومحبة - وشوق، وما أشبه ذلك مما لو انفرد بالعبارة عنه كُفِّر وربما قُتِل .وأكثر علماء الرسوم عدموا علم ذلك ذوقا وشربا؛ فأنكروا مثل هذا من العارفين حسدا من عند أنفسهم، إذ لو استحال إطلاق مثل هذا على الله تعالى ما أطلقه على نفسه ولا أطلقته رسله عليه ... وأكثر العامة تابعوا الفقهاء

فى هذا الإنكار تقليدا لهم، لا بل بحمد الله أقل العامة .وأما الملوك فالغالب عليهم عدم الوصول إلى مشاهدة هذه الحقائق لشغلهم بما دُفعوا إليه، فساعدوا علماء الرسوم فيما ذهبوا إليه إلا القليل منهم فإنهم اتهموا علماء الرسوم فى ذلك لِما رأوا من انكبابهم على حطام الدنيا وهم فى غنى عنه وحب الجاه والرياسة وتمشية أغراض الملوك فيما لا يجوز .وبقى العلماء بالله تحت ذل العجز والحصر معهم كرسول كذبه قومه وما آمن به واحد منهم. (١/٣٠٣ - ٣٠٤).

إن الخطاب الإلهى للبشر، بما يتضمنه من شرائع وأحكام، لا يخاطب الظاهر دون الباطن من الإنسان .ولا يمكن تصور أن المطلوب مجرد الأداء الشكلى للشعائر والأحكام دون أن ينعكس هذا الأداء على «الباطن» الروحى، فتكتمل الدائرة التى تصل الظاهر والباطن، وتصل الإنسان بالوجود، وتعيد الإنسان إلى أصل وجوده الروحى العميق، أى إلى أصله الإلهى .يقول الشيخ: «إن الله خاطب الإنسان بجملته وما خصَّ ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره .فتوفرت دواعى الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع فى ظواهرهم وغفلوا عن الأحكام المشروعة فى بواطنهم، إلا القليل وهم أهل طريق الله؛ فإنهم بحثوا فى ذلك ظاهرا وباطنا .فما من حكم قرروه شرعا فى ظواهرهم إلا ورأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم .أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهرا وباطنا ففازوا حين خسر الأكثرون .ونبغت طائفة ثالثة، ضلت وأضلت فأخذت الأحكام الشرعية وصرفتها فى بواطنهم وما تركت من حكم الشريعة فى الظاهر شيئا، تسمى «الباطنية» وهم فى ذلك على مذاهب مختلفة. وقد ذكر الإمام أبو حامد فى كتاب المستظهر له فى الرد عليهم شيئا من مذاهبهم وبيَّن خطأهم فيه .والسعادة كل السعادة مع الطائفة التى جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله وبأحكامه.». (ف١/٣٧٢ ٠ ٣٧٣).

ولعل فى نقد الشيخ للباطنية ـ الطرف الآخر لأهل الظاهر من الفقهاء وعلماء الرسوم- وإحالته إلى كتاب «أبى حامد الغزالى» المعروف لنا باسم «الرد على الباطنية» حسب الطبعة التى حققها «عبد الرحمن بدوى» ـ ما ينهض دليلا حاسما للرد على الباحثين الذين يزعمون أن الشيخ يعلن تمسكه بالظاهر على

سبيل «التَّقِيَّة» لا غير .إن «الظاهر» و«الباطن» ليسا مجرد وجهين لعملة واحدة، بل هما حقيقتان مستمدتان من حقائق الإلوهية ومن الأسماء الإلهية الواردة فى القرآن: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم) وهذا الدليل القرآنى حاضر دائما فى خطاب ابن عربى، يكاد يتكرر فى كل صفحة من صفحات الفتوحات .وعلى ذلك فالحرص على الكشف عن المعانى والدلالات «الباطنة» للشرائع والأحكام لا يمكن اعتباره إهدارا للظواهر، فلا باطن بلا ظاهر، ولا ظاهر إلا ووراءه باطن روحى عميق .إن التصور الدائرى للوجود عند ابن عربى يجعل الظاهر والباطن تجليات لحقيقة واحدة .هذه الحقيقة يمكن أن تتمثل هندسيا فى العلاقة بين محيط الدائرة ومركزها، فكل نقطة يمكن تخيلها من نقاط المحيط تواجه نقطة المركز بذاتها .وهكذا دائرة الوجود؛ فكل موجود روحى أو حسى ينظر إلى موجده مباشرة، أى يدرك أصله ومنشأه .بعبارة أخرى كل ظاهر فى الوجود يدرك باطنه.

٢ ـ الشريعة، ميزان اعتدال الكون:

يمثل مفهوم «الشريعة» «الميزان» الذى على أساسه يعتدل نظام الكون، وبدون وجود هذا الميزان يُخْشَى على نظام الكون أن يعتوره الاختلال .إن الأسماء الإلهية التى توجهت على إظهار أعيان الممكنات من حالة العدم تتضمن فى طبيعتها وفى دلالتها عناصر الاختلاف، التى انعكست بدورها ـ عناصر الاختلاف- فى بنية الوجود الظاهر. وهذا الاختلاف من شأنه أن يفضى للنزاع، الأمر الذى يهدد نظام الكون بالاختلال .هذا هو الذى يؤسس الحاجة إلى «تشريع» ينظم العلاقات ويضبط الأمور .يواصل ابن عربى فى تصويره السردى، الذى سبق أن حللنا بعضه فى الفصل السابق، قائلا إن أعيان الممكنات توجهت مرة أخرى بالرجاء للأسماء الإلهية معبرة عن خوفها من أن يكون لهذا الاختلاف تأثير سلبى على ظهورهم؛ بمعنى أنهم قد يجدون أنفسهم مرة أخرى فى حالة «الوجود العدمى» الذى أخرجتهم الأسماء الإلهية منه .ومن الطبيعى أن تحس الأسماء الإلهية نفس الخطر وتستشعره على وجودها! فعودة الممكنات إلى

حالتها السابقة من «الوجود العدمى» يعنى ذهاب سلطان الأسماء الإلهية، أى تهديد حالة ظهورها هى الأخرى والعودة بها إلى حالة «البطون» فى الذات الإلهية، التى هى فى «عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء» .هكذا نطقت الممكنات مخاطبة الأسماء الإلهية معبرة عن مخاوفها:

«أنتم أيها الأسماء لو كان حكمكم على ميزان معلوم وحد مرسوم بإمام ترجعون إليه، يحفظ علينا وجودنا، ونحفظ عليكم تأثيراتكم فينا، لكان أصلح لنا ولكم» .فلجأت «الأعيان» (أعيان الأسماء الإلهية) إلى الاسم «الله»، الذى حوّلهم إلى الاسم (الإلهى) «المدبِّر»، فقام بأمر الحق بمخاطبة الاسم (الإلهى) «الرب» قائلا له: افعل ما تقتضيه المصلحة فى بقاء أعيان هذه الممكنات .وهكذا قام الاسم (الإلهى) «الرب» بوصفه الاسم «الإمام» باتخاذ الاسم (الإلهى) «المدبر» وزيرا أول، والاسم (الإلهى) «المُفَصِّل» وزيرا ثانيا (يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون) فحد الاسم (الإلهى) «الرب» لهم ووضع لهم المراسم لإصلاح المملكة (وليبلوهم أيهم أحسن عملا) وجعل الله ذلك على قسمين: السياسة الحِكَمِيّة (النواميس) وهى عن إلهام من الله ولكن واضعيها لا يشعرون، والسياسة الشرعية». (١/٢٦٠ - ٢٦١).

هذا هو الميزان الكونى الشامل «التشريع»، لكنه ككل مرتبة فى نسق ابن عربى الفكرى «ميزان» له جانبان :الثابت والمتغير، أو «الباطن» و«الظاهر»، فهناك الثابت الذى اتفقت عليه كل الشرائع المنزلة من عند الله، وهناك متغيرات الزمان والمكان، كما تعبر عنها الشرائع فى تاليها الزمانى الخطى. يقول الشيخ: «تتابعت الرسل على اختلاف الأزمان واختلاف الأحوال، وكل واحد منهم يصدق صاحبه .وما اختلفوا قط فى الأصول التى استندوا إليها وعبروا عنها، وإن اختلفت الأحكام .فتنزلت الشرائع ونزلت الأحكام، وكان الحكم بحسب الزمان والحال .قال تعالى: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) فاتفقت أصولهم من غير خلاف فى شىء من ذلك .وفرقوا بين هذه السياسات النبوية المشروعة

من عند الله وبين ما وضعت الحكماء من السياسات الحكمية التى اقتضاها نظرهم، وعلموا أن هذا الأمر أتم وأنه من عند الله بلا شك.». (٣٦٢/١).

اختلاف الشرائع هو إذن مجرد اختلاف فى التفاصيل والأحكام دون الأصول، بل يذهب ابن عربى إلى القول بأن الشرائع الوضعية - السياسات والقوانين- هى فى حقيقتها إلهام من الله .وكيف يوجد فى الوجود ما لا يتعلق باسم إلهى، علم ذلك من علمه وجهله من جهله؟ إن الشرائع والسياسات والقوانين التى يظن المفكرون والفلاسفة أنها نتيجة نظرهم وفكرهم هى فى باطنها وحقيقتها إلهام إلـهـى .هل نفترض أن اختلاف الشرائع - الوضعية والنبوية - اختلاف فى التفاصيل والأحكام دون الأصول؟ لا أعتقد أن ابن عربى يمكن أن يعترض على هذا الاستنتاج، خاصة إذا كنا لا ننازعه الزعم بأن الشرائع النبوية أكمل وأتم. لكن فى جميع الأحوال لا بد من تفسير اختلاف الشرائع، سواء كانت نبوية أو وضعية، باختلاف بنية الوجود لاختلاف الأسماء الإلهية فى دلالتها .أليس هذا الاختلاف ذاته هو الذى أسس الحاجة للتشريع المنظم؟

مرة أخرى يضعنا ابن عربى داخل دائرة الوجود، أو بالأحرى يجوب بنا على سطح محيطها، حيث لا يهم من أى نقطة تبدأ السياحة لأن النهاية ستعيدك إلى نقطة البدء، فيكون السبب علة ومعلولا فى نفس الوقت، وتكون «النتيجة» مقدمة و«المقدمة» نتيجة كذلك، بلا تعارض .من الممكن أن يقال :

١ - إنما اختلفت الشرائع لاختلاف النسب الإلهية :(لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) ... لو كانت النسبة واحدة من كل وجه، وهى الموجبة للتشريع الخاص، لكان التشريع واحدا من كل وجه .

٢ - إنما اختلفت النسب الإلهية لاختلاف الأحوال (كل يوم هو فى شأن)، (سنفرغ لكم أيها الثقلان) فظهرت هذه النسب لاختلاف أحوال الخلق (ويصح عكس القضية فيقال اختلفت أحوال الخلق لاختلاف النسب الإلهية، ولا فرق).

٣ - إنما اختلفت الأحوال لاختلاف الأزمان، واختلاف أحوال الخلق سببه اختلاف الأزمان عليها.

«تأويل الشريعة» -مرة أخرى- إلى فلسفة ابن عربى الشاملة فى الله والوجود والإنسان والمعرفة الخ .إن مفهوم «الشريعة»، كما سنرى، له ثلاثة أبعاد شأنه شأن كل مفردات فكر ابن عربى: البعد الأنطولوجى (الوجودى)، والبعد الإبستمولوجى (المعرفى) والبعد الأنثروبولوجى (الإنسانى). لكن كل بعد من هذه الأبعاد الثلاثة يتضمن فى النسق الدائرى لفكر ابن عربى البعدين الآخرين؛ ومرة أخرى يتحير الباحث بأى الأبعاد يبدأ عرضه وتحليله.

من حيث البعد الأنطولوجى لنقرأ كيف ينظر الشيخ إلى «أصول الشريعة» أو منابعها -وهى الأصول الأربعة كما صاغها علماء الأصول بدءا من الشافعى وتحددت فى «القرآن» مصدرا أول، و«السنة النبوية» مصدرا ثانيا، يليه «الإجماع» ثم الاجتهاد وفقا لقانون «القياس»- لنرى كيف يربط بينها وبين رباعية الوجود فى بعده العام من جهة، وبين القواعد الرباعية الفرعية على مستوى الوجود الطبيعى من جهة أخرى .وقد سبق أن بينا فى الفصل السابق كيف يصنف الشيخ مراتب الوجود بدءا من مستوى البرزخ الأعلى - أو برزخ البرازخ - حتى عالم الكون والفساد، أو عالم ما تحت فلك القمر، على أساس رباعى .وكما يقيم ابن عربى الوجود على أساس نظرية «النكاح» والتوالد ينظر إلى «أصول الشريعة» الأربعة كذلك على أساس أنها تنبنى على أصلين فاعلين وأصلين منفعلين .يقول::

«قال الجنيد علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، وهما الأصلان الفاعلان، والإجماع والقياس إنما يثبتان وتصح دلالتهما بالكتاب والسنة، فهما أصلان فى الحكم منفعلان .فظهرت عن هذه الأربع الحقائق نشأةُ الأحكام المشروعة التى بالعمل بها تكون السعادة؛ فإن الموجودات ظهرت عن أربع حقائق إلهية وهى: الحياة والعلم والقدرة والإرادة؛ والأجسام ظهرت عن أربع حقائق: حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة (حيث الحرارة والبرودة فاعلان، واليبوسة والرطوبة منفعلان أيضا). المولدات ظهرت عن أربعة أخلاط: صفراء وسوداء ودم وبلغم» (١٨٠/٢).

٤ ـ إنما اختلفت الأزمان لاختلاف الحركات، المقصود بالحركات الحركات الفلكية؛ فإنه لاختلاف حركاتها حدث زمان الليل والنهار وتعينت الشهور والسنون.

٥ ـ إنما اختلفت الحركات لاختلاف التوجهات، التوجهات هى توجه الحق عليها (= الأفلاك) بالإيجاد لقوله تعالى: (إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) فلو كان التوجه واحدا عليها لما اختلفت الحركات، وهى مختلفة .قال تعالى: (وكل فى فلك يسبحون) فلكل حركة توجه إلهى، أى تعلق خاص من كونه مريدا.

٦ ـ إنما اختلفت التوجهات لاختلاف المقاصد، فلو كان قصد الحركة القمرية بذلك التوجه عين قصد الحركة الشمسية بذلك التوجه لم يتميز أثر عن أثر. والآثار لا شك مختلفة، فالتوجهات مختلفة لاختلاف المقاصد

٧–إنما اختلفت المقاصد لاختلاف التجليات، لو كانت التجليات فى صورة واحدة من جميع الوجوه لم يصح أن يكون سوى قصد واحد .وقد ثبت اختلاف المقاصد ... فإن الاتساع الإلهى يقضى ألا يتكرر شىء فى الوجود .وهو الذى عوَّلت عليه الطائفة، والناس (فى لبس من خلق جديد). يقول أبو طالب المكى فى «قوت القلوب» :إن الله ما تجلى قط فى صورة واحدة لشخصين، ولا فى صورة واحدة مرتين.

٨ ـ إنما اختلفت التجليات لاختلاف الشرائع؛ فإن كل شريعة طريق موصلة إليه، وهى مختلفة، فلابد أن تختلف التجليات كما تختلف العطايا (ف١/ ٢٩٥ – ٢٩٦) (انظر أيضا الفصوص :الفص الثانى عن العطايا الذاتية والعطايا الأسمائية).

٣ ـ الشريعة: الأصول والمنابع:

لا ينفصل تأويل الشريعة عند ابن عربى عن نسقه الفلسفى العام، أعنى عن تصوراته للوجود وللإنسان وللمعرفة .ولهذا لا يجب أن يعجب القارئ أن يحيلنا

(أ) الكتاب :

فى مناقشته للأصول الأربعة يضيف ابن عربى لإنجازات علماء الأصول بعدا عرفانيا؛ فالكتاب - مثلا - ليس مجرد كلام الله المنزل على محمد (صلعم) باللغة العربية منجما، بل هو بالإضافة إلى ذلك يتضمن سر ما يمنحه الله للعبد بلا واسطة :ما يكتبه الله فى نفس العبد وما يوحى به إليه فى قلبه، وما يتلفظ به على لسانه .فإلى جانب التشريعات النصية - أى المنصوص عليها فى القرآن- هناك التشريعات القلبية «كما قال تعالى: كتب فى قلوبهم الإيمان؛ فهى كتابة الله، وهو قول الشارع صلى الله عليه وسلم :دع ما يريبك إلى ما لا يريبك. وقوله :استفت قلبك وإن أفتاك المفتون.». (ف: ٢/١٨٤) وكأن الشيخ يقول إن قلب المؤمن «كتاب» له قدرة على التشريع بحكم ما كتب الله فيه من «إيمان» من جهة، وبحكم توجيه النبى للمؤمن أن يستفتى قلبه، أى أناه الداخلية، قبل أن يستفتى المفتين، بل وبرغم فتوى المفتين، من جهة أخرى .هكذا يضيف ابن عربى لأصول الشريعة قلب المؤمن فى موازاة للكتاب، أليس «الإنسان» فى النهاية صورة الله؟ وأليس المؤمن هو صورة «الكمال الإلهى»؟ «فهو (= الله سبحانه وتعالى) المؤمن وقد كتب فى قلب عبده الإيمان؛ فأوجب له حكما سُمِّىَ به مؤمنا .وليس الاسم غير المُسمَّى؛ فهو الظاهر فى عين الممكن، والمكن له مُظْهرا .وكل ظاهر فى مُظْهر فقد انضم الظاهرُ إلى المُظْهر وانضم المُظْهرُ إلى الظاهر، ولهذا صح أن يكونَ مُظْهرا للظاهر فيه فهذا سر الأخذ بالكتاب (= قلب المؤمن) دليلا على ثبوت الحكم.» (السابق نفسه).

وابن عربى لا يمل من تأكيد بُعْد «التقوى» مشيرا بطريقة ضمنية إلى «قلب المؤمن» ودوره التشريعى على النحو التالى: قال تعالى: (واتقوا الله ويعلمكم الله) وقال (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) وقال (اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم) مثل قوله فى عبده خضر (آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما) فجعل إعطاء الله العلم عبدَه من رحمته .والتقوى عمل مشروع لنا فلابد أن تكون التقوى نسبة حكمها إلى دليل من هذه الأدلة أو كلها فى أى مسألة يلزمنا فيها تقوى الله»

(ف:٢/١٨٠) هذا عن الأصل الأول ـ الكتاب- فما هو سر الأصل الثانى من أصول الشريعة، السنة النبوية؟

(ب) السنة النبوية:

السنة فى تعريف الأصوليين هى أقوال النبى صلعم وأفعاله وتقريراته، إى إقراره لفعل من الأفعال وعدم اعتراضه على فاعله .لكن سر «السنة» فى تحليل ابن عربى تعود به إلى المعنى اللغوى الأصلى «الطريق» أو «الصراط». ولأن هناك طريقان «لأن الأمر محصور بين رب وعبد فللرب طريق وللعبد طريق» (ف:٣/١٦٥) والرب طريقه النزول فى أوصاف الخلق، وطريق العبد الصعود للاتصاف بأوصاف الحق، فإن «السنة» هى طريق العبد للوصول للرب، فى حين أن «الكتاب» هو طريق نزول الرب إلى العبد .ولما كان محمدا هو سر «الكلمة» و«الحقيقة»، بالإضافة إلى «أنه لا ينطق عن الهوى وأن حكمه حكم الله وهو ناقل عن الله ومبلّغ عنه بما أراه الله» فإن سنته هى الطريق إلى الله «والطريق لا يراد لنفسه وإنما يراد لغايته» (ف: ٢/١٨٤).

هكذا إذا كان «الكتاب» طريق الرب إلى العبد فإن «السنة» هى طريق العبد إلى الرب، فيلتقى الطريقان؛ لأنهما اثنان فى الظاهر فقط، أما من حيث الحقيقة فهما طريق واحد: «والسنة صراط الله الذى (له ما فى السموات وما فى الأرض ألا إلى الله تصير الأمور) لأنها ـ الأمور ـ على صراطه، وهو غاية صراطه فلا بد للسالك عليه من الوصول إليه فالصراط الواسطة .وبواسطة استعداد المُظْهر بما هو عليه فى نفسه حكم على الظاهر بما سُمّى به؛ فهو أعطاه ذلك الاسم وذلك الحكم صحيح فهذا صراط مستقيم ... فهذا سر استدلاله بالسنة». (السابق نفسه).

(ج) الإجماع :

أما «الإجماع» وهو الأصل الثالث من أصول الشريعة فله بالمثل جانبان: الإجماع بالمعنى الذى يناقشه الفقهاء وعلماء الأصول، أى المعنى العرفى

الظاهر، والإجماع بالمعنى الصوفى، وهو طريق «الجمع» بين العبد والرب .وكما يتأسس حجية الإجماع ومشروعيته عند الأصوليين من الفقهاء على كل من «الكتاب» و«السنة» فإن طريق «الجمع» - أو «الإجماع» بالمعنى الصوفى- هو مجمع بالسنة .فى المعنى الأول للإجماع يقرر الشيخ تفصيلا أن مكانة الإجماع تأتى بعد الكتاب والسنة وتستند على أدلتهما فى نفس الوقت: «اعلم أن أحكام الشرع المُتفق عليها ثلاثة :الكتاب والسنة المتواترة والإجماع .واختلف العلماء فى القياس، فمن قائل بأنه دليل وأنه من أصول الأحكام ومن قائل بمنعه، وبه (=المنع) أقول.[٢] ... القرآن أقوى دليل يُستَنَد إليه، أو ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذى قام الدليل العقلى على صدقه فى أنه مخبر عن الله جميع ما شرعه فى عبيد الله .وقد يكون الخبر إما بإجماع من الصحابة وهو الإجماع، أو من بعضهم بنقل العدل عن العدل، وهو خبر الواحد، وبأى طريق وصل إلينا فنحن متعبَدون بالعمل به بلا خلاف بين علماء الرسوم .ولهذا يقول أهل الأصول فى الإجماع أنه لابد أن يستند إلى نص وإن لم يُنطَق به». (السابق نفسه).

جدير بالملاحظة أن «ابن عربى» يحصر مفهوم «الإجماع» فى جيل الصحابة فقط باعتبار أن إجماعهم على أمر من الأمور لابد أن يكون مبنيا على نص قولى أو فعلى من سنة النبى، حتى لو لم يكن النص مرويا .وهو بهذا الحصر لا يقول بإجماع العلماء أو الفقهاء، وكيف يقول بحجية إجماعهم وهو لا يفتأ يطلق عليهم اسم «علماء الرسوم» ولا يكف عن نقد منهجهم التكفيرى خاصة حين يتصل الأمر بمعارف الذوق والكشف .ومن جهة أخرى من الصعب أن يتقبل ابن عربى حجية إجماع الفقهاء، وهو صاحب نظرية قدرة العارف على الاتصال بمصدر

(٢) القائلون بمنع «القياس» هم «الظاهرية» أتباع «ابن حزم»، الذى يرى أن القياس قد يصل إلى تحريم شئ لم يحرمه الله تعالى بل سكت الشرع عنه .ويرى أن ما سكت الشرع عنه يجب أن يظل فى دائرة «المباح» .ويبدو أن ابن عربى من أتباع المذهب الظاهرى على الأقل فى منع القياس، لكنه لا يصل إلى حد تحريمه كما يذهب ابن حزم .تسامح ابن عربى مع المخالفين صفة لافتة وسنرى فى تحليله لمفهوم القياس تسامحه واضحا.

التشريع اتصالا مباشرا، وقدرته من ثم على تصحيح الروايات الضعيفة أو تضعيف الروايات التى تُلقيَت على أنها صحيحة كما سنرى عما قليل .كان هذا النقاش عن الإجماع بمعناه الفقهى، أما سر الإجماع فهو: «ما أجمع عليه الرب والمربوب فى أن الله خالق والعبد مخلوق .وهكذا كل إضافة فلا خلاف بين الله وبين عباده فى مسائل الإضافة أينما وجدت وكذلك فى المعلومات من حيث هى معلومات» (ف:٢/ ١٨٤).

(د) القياس :

ثمة خلاف حول حجية القياس كأداة للاجتهاد فى تحديد حكم الشريعة فى أمور لم ينزل فيها نص قرآنى ولم يرو فيها سنة عن النبى أو إجماع بين الصحابة؛ فقد رفضت «الظاهرية» ـ وتابعهم ابن عربى فى هذا الرفض- أن يكون «القياس» أصلا من أصول الشريعة .يقول: «القياس ممن ليس بنبى حكم على الله فى دين الله بما لا يُعلم؛ فإنه (= القياس) طرد علّة وما يدريك لعل الله لا يريد طرد تلك العلة، ولو أرادها لأبان عنها على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر بطردها .هذا إذا كانت العلة مما نص الشرع عليها فى قضية، فما ظنك بالعلة يستخرجها الفقيه بفقهه ونظره من غير أن يذكرها الشرع بنص معين فيها، ثم بعد استنباطه إياها يطردها، فهذا تحكم بشرع الله لم يأذن به الله.» (ف: ٣/٣٧٥).

لكن الفارق بين فقهاء «الظاهرية» وبين ابن عربى أنهم يحرمون القياس تحريما تاما، بينما يكتفى ابن عربى بعدم الأخذ به، دون أن يُخطِّئ الآخذين به. يقول: «وأما القياس فمُختَلَف فى اتخاذه دليلا وأصلا؛ فإن له وجها فى المعقول: ففى مواضع تزهر قوة الأخذ به على تركه، وفى مواضع لا يظهر ذلك .ومع هذا فما هو دليل مقطوع به؛ فأشبه خبر الآحاد، فإن الاتفاق على الأخذ به مع كونه لا يفيد العلم، وهو أصل من أصول إثبات الأحكام .فليكن القياس مثله إذا كان جليا لا يُرتاب فيه .وعندنا ـ وإن لم نقل به فى خفىّ- فإنى أجيز الحكم به لمن أداه اجتهاده إلى إثباته، أخطأ فى ذلك أو أصاب، فإن الشارع أثبت حكم

المجتهد وإن أخطأ، وأنه مأجور .فلولا أن المجتهد استند إلى دليل فى إثبات القياس من كتاب أو سنة أو إجماع، أو من كل أصل منها، لما حل له أن يحكم به. بل ربما يكون فى حكم النظر عند المنصف القياس الجلى أقوى فى الدلالة على الحكم من خبر الواحد الصحيح.». (ف: ٢/١٨٠ - ١٨١).

هكذا لا يتبنى ابن عربى مفهوما ساكنا ثابتا للقياس يحاكم على أساسه المجتهدين، بل يترك باب الاجتهاد مفتوحا بالقياس، رغم أنه لا يقول به .وبعد أن يشرح أبعاد الخلاف بين المختلفين، ويميز بين القياس الواضح الجلى وبين القياس الخفى الغامض، يؤكد أن العبرة بحق كل مجتهد أنه مكافأ ومثاب، أخطأ فى اجتهاده أم أصاب، وأن هذه القاعدة تترك المجال مفتوحا للمختلفين ألا يخطئ أحدهما الآخر، فضلا عن أن يصفه بالكفر والمخالفة لدين الله .ويبلغ دفاع ابن عربى عن «القياس»، رغم أنه لا يقول به ولا يتبنى العمل به، حد إثباته إثباتا عقليا، أى من خلال النظر العقلى الذى بسقوطه تنهد الشريعة ذاتها .فى هذا السياق يبدو ابن عربى الناقد لعقلانية الفلاسفة والمتكلمين معا أشبه بأحد المعتزلة، بل أشبه بابن رشد، لكن علينا إلا ننسى أن السياق هو الذى تطلب من الشيخ أن يوجع أولئك الرافضين رفضا تاما للقياس والمخطئين لكل مجتهد يعتمد عليه .وعلينا أيضا ألا ننسى أن دفاعه المجيد عن «القياس» يتعلق بالقياس الجلى الواضح دون الخفى الغامض .يقول الشيخ:

«والقياس الجلى يشاركنا فيه النظر الصحيح العقلى، وقد كنا أثبتنا ما أثبتنا بالنظر العقلى الذى أُمرنا به شرعا فى قوله تعالى: (أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض) (أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جِنَّة)، وفى القرآن من قبل هذا كثير؛ فقد اعتبر الشارع حكم النظر العقلى فى إثبات وجود الله أولا وهو الركن الأعظم، ثم اعتبره فى توحيده وألوهيته؛ فكلفنا النظر فى أنه (لا إله إلا هو) بعقولنا .ثم نظرنا بالدليل العقلى ما يجب لهذا الإله من الأحكام، ثم نظرنا بالنظر العقلى الذى أمرنا به فى تصديق ما جاء به الرسول من عنده إذ كان بشرا مثلنا، فنظرنا بالعقول فى آياته وما نصبه دليلا على صدقه فأثبتناه .وهذه كلها أصول لو انهد ركن منها بَطُلَت الشرائع ومستند ثبوتها النظر العقلى،

واعتبره الشارع وأمر به .والقياس نظر عقلى :أترى الحق يبيحه فى هذه الأمهات والأركان العظيمة ويحجره علينا فى مسألة فرعية ما وجدنا لها ذكرا فى كتاب ولا سنة ولا إجماع، ونحن نقطع أنه لابد فيه من حكم إلهى مشروع، وقد انسدت الطرق، فلجأنا إلى أصل، وهو النظر العقلى، واتخذنا قواعد إثبات هذا الأصل كتابا وسنة، فنظرنا فى ذلك فأثبتنا القياس أصلا من أصول أدلة الأحكام بهذا القدر من النظر العقلى، حيث كان له حكم فى الأصول فقسنا مسكوتا عنه على منطوق به، لعلة معقولة، لا يبعد أن تكون مقصودة للشارع تجمع بينهما فى مواضع الضرورة إذ لم نجد فيه نصا معينا .فهذا مذهبنا فى هذه المسألة .وكل من خطّأ عندى مثبت القياس أصلا، أو خطّأ مجتهدا فى فرع كان أو أصل، فقد أساء الأدب على الشارع، حيث أثبت حكمه والشارع لا يثبت الباطل، فلابد أن يكون حقا .ويكون نسبة الخطأ إلى ذلك نسبة خطأ دليل المُخالِف، الذى لم يصح عند هذا المجتهد أن يكون ذلك دليلا .والمُخطئ فى الشرع واحد لا بعينه؛ فلابد من الأخذ بقوله ومن قوله إثبات القياس، فقد أمر الشارع بالأخذ به وإن كان خطأ فى نفس الأمر؛ فقد تعبده به، فإن للشارع أن يتعبد بما شاء عبادَه. وهذه طريقة انفردنا بها فى علمنا مع أنا لا نقول بالقياس بالنظر إلينا، ونقوله بالنظر إلى من أداه إليه اجتهاده لكون الشارع أثبته .فلو أنصف المخالف لسكت عن النزاع فى هذه المسألة؛ فإنها أوضح من أن ينازِع فيها، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل.». (ف: ٢/ ١٨١).

من الضرورى أن نتوقف هنا قليلا لنتأمل دلالة هذا الدفاع الحار عن «القياس»؛ إذ من الواضح أن ابن عربى حين يقصر القياس على «الأنبياء»، ويمنع غيرهم منه، يقصد أنبياء التشريع وأنبياء العرفان، المتصوفة أصحاب النبوة المكتسبة. (انظر ف : ٢/٣ - ٤، ٤١٧ - ٤١٨على سبيل المثال) الدليل على ذلك أن اكتشاف «علة» الحكم الشرعى المنصوص عليه، وطرد هذه العلة بحكمها على واقعة لم يرد فيها نص، يستلزم اتصالا مباشرا بالمشرع لا مجرد الاعتماد على النظر العقلى المجرد. بهذا التفسير يمكن أن نفهم حرص ابن عربى على الدفاع عن أدوات أخرى للاجتهاد إلى جانب «القياس»، مثل «الاستحسان» و«المصالح المرسلة» .بل يصل ابن عربى فى دفاعه عن «الاستحسان» إلى محاولة نفى إنكار

الإمام الشافعى للاستحسان الذى كان أستاذه «مالك بن أنس» يأخذ به .فــى رأى الشافعى أن «الاستحسان» رأى يعتمد على الذوق الشخصى، وهو بذلك نوع من التشريع بالتشهى يعنى مشاركة المشرع، وهو أمر يرقى إلى مستوى «الشرك» والعياذ بالله.

فى رأى ابن عربى أن قول الشافعى «من استحسن فقد شرع» قد فهمه الناس فهما خاطئا على غير مراد الإمام .ما يهمنا هنا ليس ادعاء ابن عربى بأنه الوحيد الذى يحسن فهم قصد الشافعى بقدر ما يهمنا ما يكشف عنه هذا الدفاع عن «الاستحسان» من حقيقة موقف ابن عربى من «القياس» خاصة، ومن قضية «الاجتهاد» بصفة عامة. يقول:

«والسنة طرق الاقتداء، وأعلاها الاقتداء بالحق حتى أكون فى إطلاق أسمائه (= أسماء الحق) علىَّ قريبا من التحقق بها لا من التخلُّق .وأدناها (= طرق الاقتداء) فى حق الولى الاقتداء بالذين قال الله فيهم (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده). والعلماء ورثة الأنبياء، وما ورثوا إلا العلم .فالسنة النبوية عالية المقام، وهى الجمعية على الدين وإقامته، وأن لا يُتفرَّق فيه؛ فهى تعلو بمن يأتيها ويسلك فيها فى الحضرات المحمدية إلى غايتها فى المعارف والأحوال والتجلى. وأما السنن التى هى الشرائع المستحسنة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الاستحسان عند الفقهاء العلماء، الذى قال فيه الشافعى :من استحسن فقد شرَّع، فأخذها الفقهاء على جهة الذم، وهو رضى الله عنه أتى بحقيقة مشروعة لم تفهم عنه؛ فإنه كان من الأربعة الأوتاد، وكان قيامه بعلم الشرع حجبه عن أهل زمانه ومن بعده [٣] .. ولما صح عند الشافعى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال:

---

(٣) هنا لا يحاول ابن عربى فقط الدفاع عن الشافعى، الذى استحق بجداره لقب «ناصر السنة»؛ لأنها منحها بعدا إلهيا بوصفها وحيا إلهيا، وإن كان على خلاف القرآن وحيا غير لفظى، بل ينزع إلى ضمه إلى قائمة «الأوتاد» فيضيف فى مكان النقط فى النص أعلاه: «روينا عن بعض الصالحين أنه لقى الخضر فقال له : ما تقول فى الشافعى؟ قال (=الخضر) هو من الأوتاد. قال (= السائل) ما تقول فى «أحمد بن حنبل» قال (= الخضر) رجل صديق .قال (= السائل) ما تقول فى بشر الحافى؟ قال (= الخضر) : ما ترك بعده مثله .فهذه شهادة الخضر فى الشافعى».

من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة، الحديث، فلاشك أن الشرع قد أباح له أن يسن سنة حسنة، وهى من جملة ما ورث من الأنبياء، وهى حسنة أى استحسنها الحق فيه، وهو سنها، فمن استحسن أى سن سنة حسنة فقد شرَّع .ويا عجبا من عدم فهم الناس كلام الشافعى فى هذا وهم يثبتون حكم المجتهد وإن أخطأ فى نفس الأمر كأبى يوسف فإنه أجاز لهارون الرشيد الخليفة طلاق المُكرَه، ولم يقل به أحد من الأئمة المجتهدين(٤) ، وقد أقره الشارع وهو حكم شرعى مقبول لا يحل لأحد من الحكام رده، وقواعد الشرع وأصوله تحفظه .وكالمصالح المرسلة فى مذهب مالك، وما قرر الشرعُ حكمَها مجملا وأبان أن واضعها ومتبعيه فيها مأجورون ونهاية التابعين فيها إلى واضعها على قدره وعلى قدر ما سن .نبهتك على هذا لأن تكون أوقاتك كلها معمورة بالشرائع النبوية والسنن الأصلية؛ فإن الكَيِّس ينبغى أن لا يكون غاية عمله إلا نبوة أصلية لا فرعية». (ف: ٢/١٨٧).

وللقياس ـ بعد هذا النقاش الفقهى المستفيض والدفاع العقلانى المنير لكل أدوات الاجتهاد ومنافذه– سره عند من مثبته، سر يكشفه ابن عربى الذى لا يثبت القياس كما رأينا» : وأما القياس عند مثبته فهو ظهور رب بصفة عبد، وظهور عبد بصفة رب، عن أمر رب .فإن لم يكن عن أمر رب فلا يُتَّخَذ دليلا على حكم. أو (= يكون الظهور) عن حميد خُلُق كريم؛ فإنه يُتَّخَذ دليلا .وأما ظهور رب بصفة مربوب فلا يُشتَرَط فيه الأمر الواجب، ولكن قد يكون عن دعاء وطلب وصيغة الأمر والمعنى مختلف .وإن كان هذا مسموعا مُمْتَثلا والآخر كذلك، ولكن بينهما فرقان .فهذا حكم سر القياس فى الاستدلال وهو قياس الشاهد على الغائب بحكم معقول جامع بين الشاهد والغائب، ويُنْسَب لكل واحد

---

(٤) قضية «طلاق المُكره» من القضايا الشرعية التى كان لها مغزى سياسى عند الفقهاء الأوائل، فيقال أن الإمام «مالك بن أنس» حين أفتى بعدم جواز وقوع «الطلاق» بالإكراه ، كان ذلك الحكم فى جوهره يعنى إعطاء مبرر شرعى للتنصل من بيعة خلفاء بنى أمية ـ وبالتالى جواز الثورة ضد سلطتهم ـ لأن البيعة وقعت تحت التهديد والإكراه .ومن الواضح أن «أبا يوسف» تلميذ الإمام «أبى حنيفة» هو الذى خرق الإجماع وأباح طلاق المكره فى عصر الخليفة العباسى هارون الرشيد .

من المنسوبين إليه بحسب ما يليق بجلاله .وإنما قلنا بجلاله؛ لأن الجليل من الأضداد يطلق على العظيم وعلى الحقير.». (ف: ٢/١٨٤ - ١٨٥).

فى هذا الكشف عن سر القياس يخوض ابن عربى فى بحار صعبة، خاض فيها كثيرون قبله لعل من أشهرهم «الحلاج» «والبسطامى» و«النفرى» وابن عربى يورد كثيرا أقوالهم شارحا وموضحا أحيانا وناقدا أحيانا أخرى .وقبل أن نحاول ملامسة شاطئ بحر ابن عربى نبين حرصٌ الشيخ الأكبر على أن القياس المعتد به عنده، والذى يكشف لنا عن سره، ليس هو القياس الذى يكون فى «العالم المشهود» أصلا يُقاس عليه «عالم الغيب» وهو «قياس الغائب على الشاهد» عند المتكلمين .إن قياس ابن عربى يقوم على بنية عكسية يكون فيها «عالم الغيب» أصلا يقاس عليه «عالم الشهادة» فهو «قياس الشاهد على الغائب» .ولأن القياس الفقهى يعتمد على بنية شبيهة ببنية القياس عند المتكلمين، من حيث أنه يقيس أمر «مسكوتا عنه» فى الحكم على أمر «منطوق بحكمه»، فهو أيضا ليس القياس المعتمد عند شيخنا .فى الكشف عن سر هذا القياس، الذى هو ظهور الرب بصفة العبد، وظهور العبد بصفة الرب، فقد يبدو ما يرويه ابن عربى من قول «النفرى» فى مواقفه ـ موقف السواء ـ ملائما لبيان صعوبة المقارنة بين العبد والرب دون إدراك المفارقة، أو ما يسميه ابن عربى الفرقان .يقول ابن عربى: «وهذا المنزل منزل شامخ صعب المرتقى، ولهذا سُمِىَ «عقبة» وأضيف إلى «السويق»، لعدم ثبوت الأقدام فيها لأنها مزلة الأقدام، فلا يقطعها إلا رجل كامل من رسول ونبى وارث كامل .وهذا هو المنزل الذى سماه النفرى فى مواقفه (موقف السواء) لظهور العبد فيه بصورة الحق .فإن لم يمن الله على هذا العبد بالعصمة والحفظ ويثبت قدمه فى هذه العقبة بأن يُبقى عليه شهود عبوديته بما رأى عليه نفسه من صورة الحق ورأى الحق فى صورة عبوديته، وانعكس عليه الأمر وهو مشهد صعب». (ف: ٣/١٦٥).

وحالة «الحلاج» الذى صرح بما لا يصح التصريح به شعرا وناله ما ناله بسبب تلك المنزلة الصعبة والمرقى المستحيل يجد من ابن عربى مدافعا مجيدا، يقرأ فى أقواله «الفرقان» و«التمييز» بين نفسه وبين محبوبه، وهى قراءة

للحلاج ينفرد بها ابن عربى وتناسب مقام تأويل الشريعة، لأنها تتحدث عن معنى «الحدود» التى أمر الله الناس ألا يتعدوها. يقول ابن عربى: «واعلم أن الحدود الموضوعة فى العالم - أعنى الحدود المشروعة التى أمرنا الحق أن لا نتعداها ثم شرع لنا حدودا تقام علينا إذا تعديناها- كل ذلك لنعرف أن الأمر حُدَّ كله فينا فينا وفيه دنيا وآخرة؛ لأن بالحدود يقع التمييز، وبالتمييز يكون العلم. فلولا الفرقان لما تميزت عين عن عين ولا كانَ ثم علم بشىء أصلا. وقد تميز لنا ربنا وعنا، كما تميزنا له به وعنه، فعرفنا من نحن ومن هو؛ فإن علينا حالا يقول ذلك الحال بلسانه:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

فيكفيه من قوة أثر الحدود أن فرَّق بين «أنا» وبين «من أهوى». ولوأنه يهوى نفسه فحاله يهوى كونه يهوى، وهو الفاعل ما هو عين حالة تهوى، وهو المفعول. فبيَّنَت الحدود الأحوالَ كما بينت الأعيان. وهذا أعظم ما تصل إليه العبارة فى أحدية العين. ولم يقدر على أن يوحِّد الحال ولا ذلك بممكن أصلا. وفى باب العلم اللهُ أوصل ما يكون الأمر وأعظم فى الأحدية يكون وجود العالم عين وجود الحق لا غيره. ومعلوم اختلاف صور العالم واختلاف الأسماء الإلهية، ولا معنى للاختلاف الواقع إلا العلم بأنه لولا الحدود لما كان التمييز، وإن كان الوجود عينا واحدة، وهو الوجود الحق، فالموجودات والمعقولات مختلفة». (ف: ٤/ ١٦٠).

هل يمكن الحديث بعد ذلك كله عن «القياس» بالمعنى الصوفى العميق؟ نعم ولا، يمكن ولا يمكن! وهذا يدخلنا منطقة المسموح التصريح به والممنوع. يقول الشيخ مميزا بين المجالين فى قالبه السردى الأثير عن الأصل والفرع، وهما مجال القياس: «ذكرنا فى كتاب المشاهد القدسية أنه (=الحق) قال لى: أنت الأصل وأنا الفرع على وجوه منها علمه بنا منا (=العلم الإلهى فرع) لا منه؛ فانظر فإن هنا سرا غامضا جدا. وهو (=العلم الإلهى) عند أكثر النظار منه لا منا (= أصل لا فرع) أوقعهم فى ذلك حدوثنا. والكشف يعطى ما ذكرناه، وهو الحق الذى لا يسعنا جهله. ولما سألنى عن هذه اللفظة مفتى الحجاز، أبو عبد الله محمد بن أبى الصيف اليمنى نزيل مكة، ذكرت له أن علمنا به فرع من علمنا

بنا إذ نحن عين الدليل، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :من عرف نفسه فقد عرف ربه، كما أن وجودنا فرع عن وجوده، ووجوده أصل؛ فهو أصل فى وجودنا فرع فى علمنا به، وهو من مدلول هذه اللفظة .فسرَّ بذلك رحمه الله فى ذلك المجلس؛ لأنه (= هذا الشرح) ما يحتمله ولا يقدر ينكره، وما ثم ذلك الإيمان القوى عنده، ولا العلم ولا النظر السليم .فكان يحار فأبرزنا له من الوجوه ما يلائم مزاج عقله وهو صحيح؛ فإن ما ثم وجه إلا وهو صحيح فى الحق، وليس الفضل إلا العثور على ذلك». (ف: ٤/١٦١ - ١٦٢).

٤ ـ تأويل الفروع، العبادات:

يحتل تأويل الشريعة من حيث المساحة فى كتاب الفتوحات وحده حوالى الثُّمُن تقريبا، فهو يقع فى أكثر من ٤٥٠ صفحة من صفحات المجلد الأول البالغ عددها ٨٠٠ صفحة .وهو يحتل من حيث عدد الأبواب ستة أبواب من الفصل الأول (المعارف)، لكنها أبواب طويلة إذا قورنت بغيرها، ولهذا تحتل هذه المساحة الواسعة من صفحات الكتاب .هذا بالإضافة إلى تناول ابن عربى لموضوع تأويل الشريعة فى كثير من الكتب الأخرى، بعض هذه الكتب أحال إليها فى الفتوحات، مثل إحالته فى تأويل «الطهارة» مثلا إلى كتابى «التنزلات الموصلية» و«مواقع النجوم» .أما كون تأويل الشريعة فى كتاب الفتوحات مبنيا على ستة فصول فلأنه، أولا، لا يتناول من الشريعة إلا جانب «العبادات» دون «المعاملات» والعبادات خمسة يختص كل منها بباب، يتقدم الأبواب الخمسة باب تمهيدى «فى معرفة سر الشريعة ظاهرا وباطنا» وهو الباب السادس والستين. أما الأبواب الخمسة فتتناول أركان الإسلام الخمسة كما وردت فى الأثر: «قام الإسلام على خمس»؛ فباب للشهادة، وباب للصلاة، وباب للصيام، وباب للزكاة، وباب للحج.

ومن الطبيعى أن يرى الشيخ أن كل ما كتبه عن الشريعة وتأويلها لم يكن فيه الكفاية، فهو حين يكشف للقارئ عن حدود المدى الذى سيتناوله بالتأويل من أحكام الشريعة فى «الفتوحات»، يعبر عن عزمه على كتابة أكثر تفصيلا فى الموضوع فيما يستقبل من أيامه :«وكان فى نفسى إن أخَّر الله فى عمرى أن

أضع كتابا كبيرا أذكر فيه مسائل الشرع كلها كما وردت فى أماكنها الظاهرة وأقررها،[٥] فإذا استوفينا المسألة المشروعة فى ظاهر الحكم جعلنا إلى جانبها حكمها فى باطن الإنسان؛ فيسرى حكم الشرع فى الظاهر والباطن، فإن أهل طريق الله وإن كان هذا غرضهم ومقصدهم لكن ما كل أحد يفتح الله له فى الفهم حتى يعرف ميزان ذلك الحكم فى باطنه .فقصدت فى هذا الكتاب إلى الأمر العام من العبادات وهى الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج والتلفظ بلا إله إلا الله محمد رسول الله؛ لكونها من قواعد الإسلام التى بُنِىَ عليها الإسلام». (١/ ٣٧٣).

والصورة التى يطرحا الشيخ للإسلام هى صورة «البيت»، البيت الذى مدخله «الإيمان»، وهذا المدخل مكون من ضفتين أو مصراعين: شهادة أن «لا إله إلا الله»، والصفة الأخرى شهادة أن «محمدا رسول الله». أما أركان البيت الأربعة وأعمدته الأساسية فهى: الصلاة والزكاة والصوم والحج: «فالإيمان هو عين البيت ومجموعه، وباب البيت الذى يُدخَل منه إليه له مصراعان وهما التلفظ بالشهادتين، وأركان البيت أربعة: وهى الصلاة والزكاة والصيام والحج .فجردنا العناية فى إقامة هذا البيت لنسكن فيه ويقينا من زمهرير نَفَس جهنم وحرورها ... ويكفى فى هذا الكتاب هذا القدر من العبادات .فأتتبع مسائل أمهات كل باب منها وأقررها بالحكم الكلى باسمها فى الظاهر، ثم أنتقل إلى حكم تلك المسألة بعينه فى الباطن إلى أن أفرغ منها والله يؤيد ويعين» (السابق نفسه).

إذا كانت الإسلام - فى النص السابق - هو «بيت الإيمان»، فلاشك أن صورة «الكعبة» هى التمثيل الرمزى له؛ حيث تمثل «الشهادتان» الباب بضفتيه، ضفة التوحيد (لا إله إلا الله) ضفة الإسلام (محمد رسول الله) ، كما تمثل الصلاة والزكاة والصيام والحج أركانه الأربعة .وفى نص آخر يقارن الشيخ بين أركان الإسلام وعباداته وبين نظام جيش الملك أو ترتيب حجاب المملكة، ولاشك أن المقصود بالملك أو المملكة هنا «مملكة الله» .فى هذه المملكة تمثل الشهادتان

---

(٥) لعله كان فى ضمير الشيخ أن يكتب كتابا على غرار كتاب ابن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، ولكن من منظور الصوفى الباحث عن الدلالات والمعانى الروحية.

«حاجبى» الباب، وتمثل الصلاةُ المَيْمَنَةَ فى حين تمثل الزكاةُ الميسرةَ .تتواصل البنية الرمزية ليحتل «الصيام» المُقدمة، ويكون مقام الحج الساقة، أو الخلف. ويمكن أن يحدث تبادل للمواقع، فتحتل الصلاة المقدمة، وتصبح الزكاة فى الميمنة، فى حين يحتل الحج الميسرة، ويكون للصيام مكان الساقة .هـــذا بالإضافة إلى أن «أهل الله» يمكن تصنيفهم أيضا على أساس نفس التقسيم الخـــمـــاسى :أهل «لا إله إلا الله» وأهل الصلاة وأهل الزكاة وأهل الحج وأهل الساقة. (انظر: ١/٣٦٥).

ومعنى هذه التقسيمات والتصنيفات أن الظواهر يمكن بصفة عامة أن تتدرج فى تصنيفات شتى وفقا للزاوية والمنظور المعرفى. وكل التصنيفات ممكنة لأن الوجود ليس خطا أفقيا أو خطا رأسيا ولكنه دائرة منشؤها أن نقطتى البداية والنهاية هما فى الحقيقة نقطة واحدة، منها خرج العالم من حالة «الوجود العدمى» إلى حالة «الوجود الظاهر»، ثم إليه تعالى يكون المصير .

١ ـ لا إله إلا الله

هناك تمييز واضح عند ابن عربى بين «العلم» بالتوحيد و«الإيمان» بالتوحيد من جهة، وبين «التلفظ» به من جهة أخرى. «العلم» بالتوحيد لا يتوقف فيما يبدو على إرسال الرسل والأنبياء، بل هو تجربة روحية تخترق طبقات الوجود الظاهر وتتواصل ـ أو يتواصل صاحبها ـ مع باطن الوجود وروحه .ربما تكون تجربة «حى بن يقظان»، التى كتبها ثلاثة من الفلاسفة المسلمين، آخرهم «ابن طفيل» الأندلسى، وأستاذ ابن رشد، نموذجا لهذا التصور. لقد «علم» حى بن يقظان من خلال تجربته الروحية الشخصية بوحدانية الواحد .من هنا وفى هذا السياق يمكن أن نفهم هذا التمييز بين «العلم» و«الإيمان» عند الشيخ. لكن الشيخ حريص على أن يؤسس هذا التمييز تأسيسا قرآنيا، وهو من ثم يعتمد على تأويل الآية القرآنية: (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم):

«وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الصحيح :من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة، ولم يقل هنا :يؤمن؛ فإن الإيمان موقوف على الخبر. (ف: ٣٦٣/١) ويقول أيضا: «فإذا قال العالم: لا إله إلا الله لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم قل لا إله إلا الله سُمِّىَ مؤمنا .فمن مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة بلا شك ولا ريب، وهذا من السعداء .فأما من كان فى الفترات فيبعثه الله أمة وحده كقس بن ساعدة». (ف: ٣٦٤/١).

هذا التمييز بين العلم والإيمان يقابله طرف آخر هو «توحيد التلفظ»، أى النطق بالشهادة، وهو التوحيد الذى يعصم من العقاب الدنيوى، أى محاربة الرسول لغير المؤمن .لكن هذا «التوحيد» اللسانى لا مرجعية له يوم تبلى السرائر، أى يوم ينكشف المستور ويصبح ما كان باطنا ظاهرا على مستوى الوجود وعلى مستوى النفوس ولا فرق .إنه يوم الحساب حيث الفعالية إما لتوحيد «العلم» أو لتوحيد «الإيمان» ولا اعتبار لتوحيد «التلفظ». يواصل ابن عربى القول: «فإذا جاء الرسول وبين يديه العلماء بالله وغير العلماء بالله وقال للجميع قولوا: «لا إله إلا الله» علمنا على القطع أنه صلى الله عليه وسلم فى ذلك القول مُعَلِّم لمن لا علم له بتوحيد الله من المشركين، وعلمنا أنه فى ذلك القول أيضا مُعَلِّم للعلماء بالله وتوحيده أن التَّلَفُّظ به واجب وأنه العاصم من سفك دمائهم .ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله .ولم يقل حتى يعلموا فإن فيهم العلماء .فالحكم هنا للقول لا للعلم والحكم يوم تبلى السرائر للعلم لا للقول». (ف١/٣٦٥).

لكن ثمة آفاقا أعمق فى مناقشة الشيخ لقضية التوحيد ومستوياته يتعرض لها فى سياقات أخرى، ويكفينا الآن الإشارة إلى تمييزه بين «التوحيد» و«الأحدية»، حيث التوحيد هو مستوى مرتبة الألوهة، أو جمعية الأسماء التى يعبر عنها الاسم «الله» كما سلفت الإشارة .والأحدية من جهة أخرى هى مرتبة «الذات» المطلقة المستغنية عن العالم، السابحة فى بحر «العماء» فلا تتعلق بها

معرفة ولا يلامسها إدراك، ولا تتمتع إلا بصفة الوجود المطلق الذى لا بشرط شىء .وهذا مستوى أشبعناه فى الفصول السابقة

٢ ـ الطهارة :

الطهارة مدخل كل عبادة، وهى من الوجهة الشرعية طهارة من «النجس»، وإذا كان الشرك بالله يمثل نوعا من النجاسة ـ بحسب القرآن (إنما المشركون نجس) فلا شك أن شهادة التوحيد (لا إله إلا الله) تمثل طهارة الاعتقاد . ومن الطبيعى أن نتوقع من ابن عربى أن يميز بين الطهارة الحسية ـ الاغتسال والوضوء ـ وبين الدلالة المعنوية للطهارة، التى هى: «صفة تنزيه، وهى معنوية وحسية، طهارة قلب وطهارة أعضاء معينة .فالمعنوية طهارة النفس من سفاسف الأخلاق ومذمومها، وطهارة العقل من دنس الأفكار والشُّبه، وطهارة السر من النظر إلى الأغيار وطهارة الأعضاء متعددة إذ لكل عضو طهارة معنوية ذكرناها فى كتاب التنزلات الموصلية فى أبواب الطهارة منه». (فـ١/ ٣٦٨).

وفى الحديث عن أعضاء الإنسان يحصرها ابن عربى فى ثمانية، ويرى أن كل عضو من أعضاء الإنسان كائن مكلف بعباداته الخاصة، ومن مجموع هذه العبادات يتشكل عمل الإنسان الفرد . إن ابن عربى من منظور قرآنى واضح ـ حيث تشهد الأعضاء على الإنسان يوم القيامة بالصلاح أو بعدم الصلاح– ينظر للأعضاء بوصفها كائنات، كما الحروف التى هى أمم مثل كافة الأمم، يتعين عليها أداء ما عليها من التكاليف .لكن لأنها جميعا ـ الأعضاء ـ تحت تصرف الإنسان، فهو الذى يوجهها إلى الطاعة أو يوجهها إلى العصيان، فإن المسئولية النهائية تقع على عاتق الإنسان، وتظل الأعضاء شاهدة تشهد له أو تشهد عليه. وابن عربى يحيل إلى كتابين له فصل فيهما مسائل الطهارة وتكليف الأعضاء. وقد استوفينا الكلام على هذه الطهارة فى «التنزلات الموصلية» فانظرها هنالك نثرا ونظما .وقد رميت بك على الطريق .ولتصرف هذه الطهارة بكمالها فى كل مكلف منك، فإن كل مكلف منك مأمور بجميع العبادات كلها من طهور وصلاة وزكاة وصيام وحج وغير ذلك من الأعمال المشروعة .وكل مكلف منك تصرفه

فى هذه العبادات بحسب ما تطلبه حقيقته، (لا يكلف الله نفس إلا ما أتاها) وقد (أعطى كل شىء خلقه ثم هدى) أى بيَّن كيف يستكمله فيها وهى ثمانية أصناف لا تزيد لكن تنقص فى بعض الأشخاص، وهى: العين والأذن واللسان واليد والبطن والفرج والرجل والقلب لا زائد فى الإنسان عليها، لكن تنقص فى بعض الأشخاص ... ومن خطاب الشارع تعلم جميع ما يتعلق بكل عضو من هؤلاء الأعضاء من التكاليف .وهم كالآلة للنفس المخاطبة المكلفة بتدبير هذا البدن، وأنت المسئول عنهم فى إقامة العدل فيهم ... وقد بيناها بكمالها وما لها من الكرامات والأنوار والمنازل والأسرار فى كتابنا المسمى «مواقع النجوم» .وما سُبقت فى علمى فى هذا الطريق إلى ترتيبه أصلا. وقيدته فى أحد عشر يوما من شهر رمضان بمدينة المرية سنة خمس وتسعين وخمسمائة .وهو يغنى عن الأستاذ، بل الأستاذ محتاج إليه، فإن الأستاذ فيهم العالى والأعلى .وهذا الكتاب على أعلى مقام يكون الأستاذ عليه، ليس وراءه مقام فى هذه الشريعة التى تعبدنا بها .فمن حصل لديه فليعتمد بتوفيق الله عليه؛ فإنه عظيم المنفعة .وما حملنى على أنى أعرِّف بمنزلته إلا أنى رأيت الحق فى النوم مرتين وهو يقول لى: «انصح عبادى»، وهذا من أكبر نصيحة نصحتك به والله الموفق وبيده الهداية». (فـ١/٣٧٢).

٣ - الصلاة :

إذا كانت الطهارة مدخل العبادة، فإن الصلاة هى مخ العبادة، سواء بمعناها اللغوى - الدعاء - أو بمعناها الاصطلاحى .والصلاة فى الإسلام - كما فى كل الأديان- هى حالة «تواصل» بين الإنسان وخالقه، تبدأ بالطهارة استعدادا لهذا اللقاء ثم تُستفتح بالتكبير (الله أكبر) دخولا إلى الحرم الإلهى، يليها قراءة أم الكتاب، وهى وإن كانت سورة من سور القرآن - كلام الله- إلا أنها كلها تعبير إنسانيا يكون «الله» فيه هو المخاطب .وكما سنتابع مع ابن عربى فإن الاستجابة الإلهية لدعاء «أم الكتاب» تكون استجابة خفية .والأمر مشروح فى حديث قدسى، يقول فيه النبى إن الله يقول: قسمت الفاتحة بينى وبين عبدى، فإذا قرأ العبد «الحمد لله رب العالمين» يقول الله «حمدنى عبدى»، وإذا قال العبد

«الرحمن الرحيم» يقول الله «أثنى على عبدى»، وإذا قال العبد «مالك يوم الدين» يقول الله «مجدنى عبدى»، وإذا قال العبد «إياك نعبد وإياك نستعين»، قال الله «هذه بينى وبين عبدى» .فإذا قال العبد «اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين» قال الله «هذه لعبدى ولعبدى ما سأل» .هذا التواصل يتعمق من خلال الركوع والسجود الذى يتكرر حسب ركعات الصلاة. فإذا حسبنا عدد الركعات فى الصلوات الخمس المفروضة لوجدنا أن عملية التواصل تلك تحدث سبع عشرة مرة فى اليوم، وتتزايد كلما زاد المؤمن من نوافله، أى الصلاة غير المفروضة .

وابن عربى بالإضافة إلى المعنى العرفى الاصطلاحى للصلاة - صلاة الإنسان - يعدد أنواعا أخرى اعتمادا على الاستخدام القرآنى لكلمة «صلاة»، حين تضاف إلى الله وحين تضاف إلى الملائكة. فهى بمعنى «الرحمة» «وذلك حين تضاف الصلاة إلى الحق: (هو الذى يصلى عليكم) أى يرحمكم بأن يخرجكم من الظلمات إلى النور (أى من ظلمات العدم إلى نور الوجود) يقول من الضلالة إلى الهدى ومن الشقاء إلى السعادة.» وهى تعنى طلب «الرحمة والاستغفار والدعاء للمؤمنين»، حين تضاف للملائكة: (هو الذى يصلى عليكم وملائكته) ويستغفرون للذين آمنوا يقولون: (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقهم السيئات) «والمعنى الثالث هو المعنى الكونى، التسبيح «حين تضاف إلى كل ما سوى الله من ملك وإنسان وحيوان ونبات وجماد: (ألم تر أن الله يسبح له من فى السماوات ومن فى الأرض) (ومن الطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه).

وحين يتحدث الشيخ عن الصلوات المشروعة يعتبر الصلوات الخمس وحدة قائمة بذاتها: «فالصلوات المشروعة ثمان هى الصلوات الخمس والوتر، وهو صلاة الليل، وصلاة الجمعة، والعيدين، والكسوف، والاستسقاء، والاستخارة، وصلاة الجنائز .كما أن الأعضاء المكلفة من الإنسان ثمانية؛ لأن الذات مع نسبها ثمانية :الذات والصفات السبع .وأما الأعضاء فالسمع والبصر واللسان واليد والبطن والفرج والرِّجل والقلب .انتهى». (٤٧٢/١).

رأينا أن صلاة الله التى بمعنى الرحمة، تعنى عند ابن عربى الرحمة بنقل الممكنات من حالة العدم إلى حالة الوجود، إنها الرحمة الكونية، وبالمثل تتحدد الصلوات بأنها ثمانية توازيا مع عدد الأعضاء المكلفة فى الإنسان من جهة، وتوازيا مع مجموع الذات الإلهية وصفاتها السبعة .

ستر العورة :

من شروط صحة الصلاة إلى جانب الطهارة ضرورة ستر العورة، ولعلنا نضيف هنا أن ظهور العورة للإنسان أى ظهورها لوعيه وإدراكه ارتبط فى السرد القرآنى بمعصية آدم وحواء حين أكلا من الشجرة التى حرم الله عليهم الأكل من ثمرها .فحين أكلا من الشجرة المحرمة (بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة) حسب التعبير القرآنى .من هنا يستمد ستر العورة أهميته فى الصلاة، التى يمكن أن توازى «كلمات الرب» التى تلقاها آدم فحررته من الخطيئة بأن «تاب» الله عليه .لكن تأويل ابن عربى للعورة تعنى ستر السر الإلهى .يقول: «اتفق العلماء على أن ستر العورة فرض بلا خلاف وعلى الإطلاق، أعنى فى الصلاة وفى غيرها .الاعتبار :يجب على كل عاقل ستر السر الإلهى الذى إذا كُشف أدى عند من ليس بعالم ولا عاقل إلى عدم احترام الجناب الإلهى الأعز الأحمى ... والاعتبار (=فى ستر العورة فى الصلاة)... ثبت أن المصلى يناجى ربه وأن الصلاة منقسمة قسمين بين الله وبين عبده.». (١/٤٤٦).

أى أن ثمة اعتباران - أى تأويلان - لستر العورة :الستر العام، ستر السر الإلهى، والستر الخاص فى الصلاة، ستر المناجاة بين العبد والرب، وفى المناجاة يلتقى الطرفان ولو بعين الخيال كما ورد فى الحديث النبوى: «اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» وعند الشيخ الأكبر فإن سر العارف يكمن فى إدراكه كشفا لله فى قبلته، كما قال الرسول أيضا : «الله فى قبلة المصلى». لكن لستر العورة عند المرأة بعدا آخر .وإذا كان الفقهاء قد اختلفوا فى تحديد عورة المرأة فمن قائل «إنها كلها عورة ما خلا الوجه والكفين. ومن قائل بذلك وزاد أن قدمها ليس بعورة. ومن قائل إن كلها عورة»، فابن عربى يرى أنها العورة

فى المرأة السوءتان فقط مثلها مثل الرجل، لكنه يضيف: «وإن أُمرت المرأة بالستر فهو مذهبنا، ولكن لا من كونها عورة، وإنما ذلك حكم شرعى ورد بالستر ولا يلزم أن يُستر الشىء لأنه عورة.» وحين يتجاوز الخلاف الفقهى إلى التأويل بالاعتبار يرى أن «المرأة هى النفس، والخواطر النفسية كلها عورة، فمن استثنى الوجه والكفين والقدمين فلأن الوجه محل العلم، لأن المسألة إذا لم تعرف على وجهها فما علمتها. وإذا استتر عنك وجه الشىء فما علمته، وأنت مأمور بالعلم بالشىء فأنت مأمور بالكشف عن وجه ما أنت به مأمور، فلا يستر الوجه فإنه ليس بعورة. وأما اليدان وهما الكفان فهما محل الجود والعطاء، وأنت مأمور بالسؤال فلا بد للسائل أن يمد يده بالسؤال، كما لابد للمعطى أن يمد يده بما يعطى فلا يستر كفه ... وأما القدمان فلا يجب سترهما، فإنهما ليستا بعورة لأنهما الحاملتان للبدن كله وناقلتاه من مكان إلى مكان. ومن حكمه التصريف والتصرف يتعذر احتجابه، فلابد أن يظهر ويبرز ضرورة، فبعُد أن يكون عورة تستر». (١/٤٤٦ - ٤٤٧).

هكذا تتحدد معانى «الوجه» و«الكفين» و«القدمين» بان الوجه لا يُستر؛ لأنه «محل العلم»، وكذلك اليدان؛ فهما محل الجود والعطاء. ولا تستر القدمان أيضا لأنهما الحاملان للجسد والمحركان له. وباختصار فإن عورة المرأة - بالحقيقة أو بالاعتبار- لا تشمل الوجه والكفين ولا القدمين. فماذا عن جواز أن تكون المرأة إماما فى الصلاة؟ «من الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال والنساء وبه أقول. ومن الناس من منع إمامتها على الإطلاق، ومنهم من أجاز إمامتها بالنساء دون الرجال. الاعتبار: شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعض النساء بالكمال - كما شهد لبعض الرجال، وإن كانوا أكثر من النساء - بالكمال وهو النبوة. والنبوة إمامة فصحت إمامة المرأة. والأصل إجازة إمامتها فمن ادعى منع ذلك من غير دليل فلا يُسمع له، ولا نص للمانع فى ذلك. وحجته فى منع ذلك يُدخل معه فيشترك ويشرك فتسقط الحجة فيبقى الأصل إمامتها. واعلم أن الإنسان عالم فى نفسه كبير، ولهذا يقول العبد: إياك نعبد وإياك نستعين بنون الجمع. وجعل جوارحه وقواه الظاهرة والباطنة منقادة لما يحكم

فيها المقدمون عليها وهو :العقل والنفس والهوى .وكل واحد منهم قد يؤم الجماعة في وقت ما، فالطاعة كلها المقربة للعقل، والمباحات للنفس، والمخالفات للهوى .وقد قيل للعقل إذا سئمت النفس من اتباعك في الأمور المُقَرِّبة واقتدائها بك في وقت إمامتك وتقدمت هي في المباحات وأمَّت بك فاتَّبعها وصلِّ خلفها حافظا لها لئلا يخدعها الهوى، فإن الهوى يتبعها في ذلك الحال عسى أن يوقعها في محظور .ففي مثل هذا الموطن تجوز إمامة النفس، وهي إمامة المرأة .فإمامة العقل بمنزلة إمامة الرجل المسلم البالغ العالم الولد الحلال، وإمامة الهوى بمنزلة إمامة المنافق والكافر والفاسق، وإمامة النفس بمنزلة إمامة المرأة. انتهى». (٤٨١/١).

يبدو موقف ابن عربي من مسألة إمامة المرأة متقدما جدا إذا قورن بالآراء الفقهية الشائعة، فابن عربي يرى أنها يجوز أن تؤم الرجال والنساء على السواء. هذا موقفه المبدئي، وعلى أساسه يرى أن يمنعون إمامتها مطلقا، أو من يقصرون جواز إمامتها على النساء دون الرجال، لا يعتمدون على دليل شرعي في المنع .ولكنه على مستوى الاعتبار يقيم موازاة بين «الرجل والعقل» وبين «المرأة والنفس»، وهي موازاة قد تشي بأن المرأة أدنى من الرجل .ولا يمكن أن نتوقع من ابن عربي أن يخترق كل المحرمات الاجتماعية في عصره وتاريخه وثقافته؛ خاصة ونحن نعلم أن تحقيق المساواة الكاملة والندية المطلقة بين الرجل والمرأة ما زالت إحدى مشكلات الثقافة الإسلامية المعاصرة .هذا فضلا عن أنها مشكلة بدرجات متفاوتة من الحدة والقوة في المجتمعات المعاصرة، المتقدمة والمتخلفة على السواء. ربما نتلمس الندية في نظرية ابن عربي عن «النكاح الوجودي» حيث يعتمد انبثاق مراتب الوجود كما سبق التحليل في الفصل الخامس على التقاء عنصري الذكورة والأنوثة .يمثل العقل الأول عنصر الذكورة، وتمثل النفس الكلية عنصر الأنوثة، وعن تناكحهما انبثق الجسم الكل، أو العرش. على هذا المستوى فقط تتأكد الندية والمساواة .

يستبين هذا التفاوت بين الندية الكونية وعدم التكافؤ الاجتماعي بين الرجل والمرأة حين يتحدث ابن عربي عن مواقيت الصلاة، حيث تتحدد درجة كمال

المرأة فى حقيقة كونها تابعا للرجل وملحقا به: «اعلم أن الله ربط إقامة الصلاة بأزمان وهى الأوقات المفروض فيها إقامة الصلوات المفروضات، فقال تعالى: (وأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) وربطها بأماكن وهى المساجد، قال تعالى: (فى بيوت أذن الله أن ترفع ... ويذكر فيها اسمه ... يسبح له ... فيها بالغدو والآصال رجال) ولم يذكر النساء، لأن الرجل يتضمن المرأة فإن «حواء» من آدم اكتفى بذكر الرجال دون النساء تشريفا للرجال وتنبيها على لحوق النساء بالرجال .فسمى النساء هنا رجالا، فإن درجة الكمال لم تحجر عليهن بل يكملن كما تكمل الرجال .وقد ثبت فى الخبر كمال مريم وآسية امرأة فرعون». (٥٦٥/١).

٤ ـ الزكاة :العدل الاجتماعى والعدل الكونى:

منذ اللحظات الأولى لنزول القرآن وقضية الفقر من أهم القضايا التى ما فتئت تتكرر فى سوره وآياته، إلى حد أن زجر اليتيم وحرمان الفقراء والمساكين يقترن دائما فى السرد القرآنى بالكفر، الذى يستحق عليه صاحبه عذاب جهنم. (انظر على سبيل المثال لا الحصر السور والآيات ٢٤/٦٨، ٤٧/ ٤٢ - ٤٤، ١٠٧ / ١ - ٣) بل إن القرآن يأمر محمدا نفسه (فأما اليتيم فلا تقهر، وأما السائل فلا تنهر وأما بنعمة ربك فحدث) (س ٩٣ / ٦ ـ ١٠) من هنا تجاوز القرآن مسألة حض المؤمن على الصدقة والإحسان للفقراء، وهو موقف النصوص المقدسة فى كل الثقافات، وقام بفرض جزء من مال الأغنياء يعطى للفقراء بوصفه واجب عبادى كالصلاة .وكما أن الصلاة تقوم على طهارة الجسد والروح سعيا للاتصال بالله، فإن «الزكاة» تطهير للنفس من الأنانية والشح والبخل؛ أى أنها شرط فى اكتمال طهارة الروح .يقول الشيخ: «فأنزل الله الزكاة كما قلنا طهارة للأموال، وإنما اشتدت على الغافلين الجهلاء لكونهم اعتقدوا أن الذى عين لهؤلاء الأصناف (=من المستحقين للزكاة) ملك لهم، وأن ذلك من أموالهم. وما علموا أن ذلك المُعَيَّن ما هو لهم وأنه فى أموالهم (حق معلوم للسائل والمحروم) لا من أموالهم، فلا يتعين لهم إلا بالإخراج. فإذا ميزوه حين ذلك

يعرفون أنه لم يكن من مالهم وإنما كان فى مالهم مُدرجا .هذا هو التحقيق، وكانوا يعتقدون أن كل ما بأيديهم هو مالهم وملك لهم، فلما أخبر الله أن فى أموالهم حق يؤدونه وما له سبب ظاهر تركن النفوس إليه لا من دَيْن ولا من بَيْع إلا ما ذكر الله من ادخار ذلك لهم ثوابا إلى الآخرة شق ذلك على النفوس للمشاركة فى الأموال .فلما علم هذا منهم فى جبلّة نفوسهم أخرج ذلك القدر من الأموال من أيديهم، فقال تعالى: (وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه)» (فـ١/ ٥٧٣).

ربما يعبر ابن عربى فى النص السابق تعبيرا دقيقا عن مفهوم ملكية المال فى القرآن، فالمال مال الله، استخلف عليه الإنسان، وبالتالى يكون الاستئثار به عصيانا لإرادة المالك الأصلى .وربما يمكن القول أن الإسلام ضد أن يكون المال (دولة بين الأغنياء منكم) أى متداولا بينهم فقط، وهو بالتالى يحض على توزيع الثروة توزيعا عادلا لا يبخس المجتهد قدر اجتهاده ولا يكافئ الكسالى .ولكنه يضمن الحد الأدنى الإنسانى للحياة الكريمة لكل أعضاء المجتمع وأفراده، بصرف النظر عن الدين أو العقيدة، فالمستحقون للزكاة بنص القرآن الكريم هم (الفقراء والمساكين والعاملين عليها وفى الرقاب وفى سبيل الله وابن السبيل) دون تحديد لمسلم أو غير مسلم، ومن هنا يرى الفقهاء أن الزكاة للمسلم ولغير المسلم سواء بسواء .إنها المساواة فى متع الحياة الدنيا، أما شأن الآخرة فهو متروك لله (يحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون). ويجب أن يفهم موقف القرآن من «الربا» فى هذا السياق، سياق تحقيق العدل الاقتصادى، بدلا من مناقشته خارج هذا السياق وحصره فى مسألة «فوائد البنوك» على المدخرات أو على القروض .

انطلاقا من أن الزكاة هى حق للمساكين والفقراء فرضه الله فى المال، يستنتج ابن عربى أنها من حقوق الله كالصلاة والصيام والحج، سواء بسواء .وبما هى حق لله على النفس، فما أسهل ما تتم النقلة من المعنى الاصطلاحى إلى «الاعتبار»: «إن الزكاة حق الله تعالى فى المال والنفس ما هى حق لرب المال والنفس، فنظرنا فى النفس من حيث ما هو لها فلا تكليف عليها فيه بزكاة، وما هو حق الله من تلك الزكاة فيعطيه الله من هذه النفس لتكون من المفلحين

بقـولـه: (قـد أفلح من زكـاهـا ـ ومن يوق شح نفسـه فـأولئك هم المفلحون) فإذا نظرنا للنفس من حيث عينها قلنا ممكنة لذاتها لا زكاة عليها فى ذلك؛ فإن الله لا حق له فى الإمكان تعالى الله علوا كبيرا فإنه تعالى واجب الوجود لذاته غير ممكن بوجه من الوجوه .ووجدنا هذه النفس قد اتصفت بالوجود فقلنا هذا الوجود الذى اتصفت به النفس ... ما هو عين ذاتها ولا اتصفت به لذاتها فنظرنا لمن هو فوجدناه لله كما وجدنا القدر المعين فى مال زيد ـ المسمى زكاة- ليس هو مالا لزيد وإنما هو أمانة عنده .كذلك الوجود الذى اتصفت به النفس ما هو لها إنما هو لله الذى أوجدها؛ فالوجود لله لا لها ووجود الله لا وجودها، فقلنا لهذه النفس :هذا الوجود الذى أنتِ متصفة به ما هو لك وإنما لله خلعه عليك فأخرجيه لله وأضيفيه إلى صاحبه وابق أنتِ على إمكانكِ لا تبرحى منه فإنه لا ينقصك شيئا مما هو لكِ .وأنتِ إذا فعلتِ هذا كان لك الثواب عند الله ثواب العلماء بالله، ونلتِ منزلة لا يقدر قدرها إلا الله، وهو الفلاح الذى هو البقاء فيُبَقى الله هذا الوجود لكِ لا يأخذه منكِ أبدا، فهذا معنى قوله: (قد افلح من زكاها) أى أبقاها موجودة. انتهى» (ف١/ ٥٧٤ – ٥٧٥).

هكذا يصبح زكاة النفس فى الاعتبار أن لا تعتبر وجودها، بل تفنى فى الوجود الحق، وتلك هى حقيقة الزكاة التى يتحقق بها الفلاح .لكن الشيخ الأكبر يحس واجبا عليه أن يحفر عميقا للكشف عن مصدر حب المال وأصله الوجودى والمعرفى .فمن الناحية الوجودية يستمد حب المال أصله من حب «الولد»، لأن انبثاق الموجودات أصله التوالد، سواء فى ذلك مراتب الوجود الأساسية أم الموجودات العينية، إنه «النكاح السارى فى الذرارى»، ولهذا فرض الله الزكاة فى «المولدات»: «اعلم أن الله أوجب الزكاة فى المولدات، وهى ثلاثة: معدن ونبات وحيوان. فالمعدن ذهب وفضة، والنبات حِنْطَة وشعير وثمر، والحيوان إبل وبقر وغنم .فعَمَّ جميع المولَّدات فأطلق عليها اسم المُوَلَّدات لأنها تولدت عن أم وأب، عن فلك وحركته التى هى بمنزلة الجماع، وهو الأب والأركان الأم .فكان المال محبوبا للإنسان حب الولد .الا ترى الله قرنه بالولد فى الفتنة فقال: (إنما أموالكم وأولادكم فتنة) فقدم المال على الولد فى الذكر (والله عنده أجر عظيم)

إذا رزأكم فى شىء منها .فالزكاة - وإن كانت طهارة للأموال وطهارة لأربابها من صفة البخل - فهى رزء فى المال بلا شك، ولصاحبها أجر المصاب، وهو من أعظم الأجور».

وبسبب حب المال كانت نصيحة المسيح لقومه: «فقال عيسى عليه السلام لأصحابه :قلب كل إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم فى السماء تكن قلوبكم فى السماء فحث على الصدقة ... فانظر ما أعجب كلام النبوة وما أدقه وأحلاه .فمن ألحَقَ الولد بالوالد ووصله به فله أجر من وصل الرحم؛ فينبغى على الإنسان أن يُلْحِقَ مالَه من حيث ما هو مُوَلَّد بأبيه الذى تولَّد عنه لأنه قطعة منه» .وعلى هذا الأساس يفسر ابن عربى مسارعة بنى إسرائيل لعبادة العجل الذى صنعه لهم السامرى من حليهم وأموالهم: «وانظر فى حكمة السامرى لما علم ما قال عيسى عليه السلام من أن حب المال مُلْصَق بالقلوب صاغ لهم العجل بمرأى منهم من حُلِيِّهم لعلمه أن قلوبهم تابعة لأموالهم، فسارعوا إلى عبادته حين دعاهم إلى ذلك .فالعارف من حيث سره الربانى مُستَخْلَف فيما بيده من المال، فهو كالولى على مال المحجور عليه». (ف: ١/٦١٠ - ٦١١).

ليس مهما أن ننقد ابن عربى على أساس أن «السامرى» كان من قوم موسى، قبل زمن «عيسى» بدهور متطاولة؛ فالحكمة لا زمن لها، هذا فضلا عن أن مفهوم الزمن عند الشيخ مفهوم وضعى لا حقيقة له فى الحقيقة عند العارفين.

٥ - الصوم:

إذا كانت الصلاة تواصلا مع الله، والزكاة حق لله، فإن الصيام تشبه بالله بما هو امتناع اختيارى عن الشهوات .إنه بمثابة «الضياء» الذى ينبع منه «النور» .فإذا كانت الصلاة نورا فالصوم أصلها .ومن المرويات المتواترة عن النبى قوله: «كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لى وأنا أجزى به». يرى الشيخ الكبر أن الذين عبدوا المسيح من النصارى ظنوه إلها؛ لأنه «كان يصوم الدهر ولا يفطر، ويقوم الليل فلا ينام، فكان ظاهرا فى العالم باسم الدهر فى نهاره وباسم القيوم الذى (لا تأخذه سنة ولا نوم) فى ليله؛ فادُّعِىَ فيه الألوهية فقيل: (إن الله هو المسيح

بن مريم) وما قيل ذلك فى نبى قبله، فإن غاية ما قيل فى العُزَيْر أنه ابن الله وما قيل هو الله. فانظر ما أثّرت هذه الصفة من خلف حجاب الغيب فى قلوب المحجوبين من أهل الكشف حتى قالوا: (إن الله هو المسيح بن مريم)».

وفى هذا السياق لا يترك ابن عربى النصارى دون أن يبرئهم من «الكفر» بالمعنى الاصطلاحى، ويفسره بالمعنى اللغوى، وهو «الستر». «فنسبهم (=الله) إلى الكفر فى ذلك إقامة عذر لهم؛ فإنهم ما أشركوا بل قالوا هو الله، والمشرك من يجعل مع الله إلها آخر .فهذا كافر لا مشرك، فقال تعالى: (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم) فوصفهم بالستر واتخذوا ناسوت عيسى مجلى، ونبَّه عيسى على هذا المقام فيما أخبر الله تعالى تثبيتا لهم فيما قالوا، فقال المسيح: (يا بنى إسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم) فقالوا كذلك نفعل فعبدوا الله فيه، ثم قال لهم: (إنه من يشرك بالله فقد حرَّم عليه الجنة) أى حرَّم عليه كنفه الذى يستره، والله قد وصفهم بالستر حيث وصفهم بالكفر، فهى آية يعطى ظاهرها نفس ما يعطى ما هو عليه الأمر فى ذلك .والتأويل فيها يلحق بالذم .فإن تفطّنت لما ذكرناه وقعت فى بحر عظيم لا ينجو من غرق فيه أبدا .فما أحكم كلام الله لمن نظر فيه واستبصر، وكان من الله فيه على بصيرة .انتهى». (١: ٦٨٣).

إذا كان الشيخ يبرئ النصارى من ارتكاب خطيئة «الشرك» ويفسر كفرهم بمعنى «الستر»، فإن المشركين كذلك يتمتعون فى الأفق التأويلى للشيخ بحق الانتماء إلى الخلاص العام .«ما عبد المشرك إلا الله، لأنه لو لم يعتقد الألوهية فى الشريك ما عبده: (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) ولذلك غار الحق لهذا الوصف فعاقبهم فى الدنيا - إذ لم يحترموه - ورزقهم وسمع دعاءهم إذ سألوه الأرزاق لعلمه تعالى أنهم ما لجئوا إلا هذه المرتبة وإن أخطئوا فى النسبة». (٣٦٦/١).

لكن إذا كان الصوم الدهرى - صوم عيسى - على هذه الدرجة من الالتباس، فهو لاشك غير مستحب؛ لذا كان محمد يصوم ويفطر، ويقوم الليل وينام، تأكيدا لحقيقة كونه بشرا. من هنا فإن «أفضل الصيام وأعدله صوم يوم فى حقك وصوم يوم فى حق ربك، وبينهما فطر يوم، فهو أعظم مجاهدة على النفس

وأعدل فى الحكم. ويحصل له فى مثل هذا الصوم حال الصلاة كحالة الضوء من نور الشمس؛ فإن الصلاة نور والصبر ضياء وهو الصوم .والصلاة عبادة مقسومة بين رب وعبد .وكذلك صوم داود عليه السلام صوم يوم وفطر يوم؛ فتجمع ما هو لك وما هو لربك .ولما رأى بعضهم أن حق الله أحق لم ير التساوى بين ما هو لله وما هو للعبد، فصام يومين وأفطر يوما». «وهذا الصيام ينسبه الشيخ الأكبر للسيدة «مريم»، التى أرادت أن تلحق بابنها، ومن فكرة «الالتحاق» يعود الشيخ استطرادا لمكانة المرأة من الرجل من حيث الكمال، ويؤكد أن كمال المرأة مستمد من كمال الرجل .«وهذا كان صوم مريم عليها السلام، فإنها رأت أن للرجال عُليها درجة فقالت عسى أجعل هذا اليوم الثانى فى الصوم فى مقابلة تلك الدرجة. وكذلك كان فإن النبى صلى الله عليه وسلم شهد لها بالكمال كما شهد بذلك للرجال .ولما رأت أن شهادة المرأتين تعدل شهادة الرجل الواحد قالت صوم اليومين بمنزلة اليوم الواحد من الرجل، فنالت مقام الرجال بذلك فساوت داود عليه السلام فى الفضيلة والصوم .فهكذا من غلبت عليه نفسه فقد غلبت عليه أنوثيته، فينبغى أن يعاملها بمثل ما عاملت به مريم نفسها فى هذه الصورة حتى تلحق بعقلها .وهذه إشارة حسنة لمن فهمها، فإنه إذا كان الكمال لها لحوقها بالرجال فالأكمل لها لحوقها بربها كعيسى بن مريم ولدها». (١/٦٨٣).

٦ ـ الحج :

الحج وإن كان يرتد تاريخيا إلى ما قبل الإسلام، حيث كانت «الكعبة» قبل الإسلام قبلة للحج والتجارة بحكم موقعها فى «مكة» طريق التجارة من جهة، وبحكم أنها كانت مجمع الأوثان، آلهة القبائل العربية. ومازالت شعيرة الحج فى القرآن تحمل مزيجا من ملامح الدينى والدنيوى، إذ الغرض منه أن يشهد الحجيج (منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام). وهو فى أركان الإسلام يأتى آخرها، إذ أنه مفروض مرة واحدة فى العمر بشرط القدرة المالية على تكاليف السفر، والقدرة الصحية على تجشم مشقته. وهو من الناحية الشعائرية أقرب إلى الصلاة الكبرى بحكم ما يتضمنه

من تهليل وتلبية وتضحية، تستعيد تمثيليا قصة فداء ولد «إبراهيم» الذى استجاب للرب وكاد أن يذبح ولده .

ليس ثمة خلاف ملموس بين الفقهاء والمتصوفة فى الفهم الرمزى للحج وشعائره، غير أن تأكيد المتصوفة لرمزية الحج يعتمد على مقارنة وموازاة بين «الكعبة» و«قلب المؤمن» من جهة، وبينهما معا وبين «البيت المعمور» فى الجنة، الذى تطوف حوله الملائكة، من جهة أخرى .ويعلو مجال المقارنة الرمزية عند ابن عربى بصفة خاصة ليصبح «قلب العارف» موازيا لعرش الرحمن، والخواطر التى تطوف به توازى ملائكة العرش .هكذا يفهم الشيخ أن الكعبة فى التعبير القرآنى هى «بيت الله»، و«الله» هو الاسم الجامع، من هنا تستمد «الكعبة» طبيعتها الجمعية .من هنا تصح الموازاة بين الكعبة وقلب المؤمن؛ إذ كما يطوف حول الكعبة الصالحون والطالحون، فقلب المؤمن عرضة لأن تطوف به بالمثل الخواطر الخيرة والخواطر الشريرة، خواطر الملك ووساوس الشيطان سواء بسواء .«العرش» من جهة أخرى ينسب إلى الاسم «الرحمن»، ولا تطوف به إلا الملائكة، من هنا يوازيه قلب «العارف» .من هنا يمكن المقارنة بين الكعبة والعرش مقارنة عامة، لكن الفارق يبقى عميقا بينهما، الأمر الذى يسمح للشيخ أن يقول إن قلب العارف - الذى يسع الرحمن - أشرف من الكعبة وأعلا مقاما. ألم ينسب إلى النبى قوله على لسان ربه فى حديث قدسى :ما وسعنى أرضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن؟

«اعلم أيدك الله أن «الحج» فى اللسان تكرار القصد إلى المقصود، و«العمرة» الزيارة. ولما نسب الله تعالى البيت إليه بالإضافة فى قوله لخليله«إبراهيم» عليه السلام: (وطهِّر بيتى للطائفين والعاكفين والرُّكَّع السجود) وأخبرنا أنه أول بيت وضع للناس معبدا فقال: (إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا .ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) جعله نظيرا ومثالا لعرشه، وجعل الطائفين من البشر كالملائكة الحافين (من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) أى بالثناء على ربهم .وثناؤنا على الله فى طوافنا أعظم من ثناء الملائكة عليه سبحانه بما لا

يتقارب. ولكن ما كل طائف يتنبه إلى هذا الثناء الذى نريده، وذلك أن العلماء بالله إذا قالوا: «سبحان الله» أو «الحمد لله» أو «لا إله إلا الله» إنما يقولونها بجمعيتهم للحضرتين والصورتين، فيذكرونه بكل جزء ذاكر الله فى العالم ويذكر أسمائه إياه .ثم إنهم ما يقصدون من هذه الكلمات إلا ما نزل منها فى القرآن، لا الذكر الذى يذكرونه، فهم فى هذا الثناء نواب عن الحق يُثنون عليه بكلامه الذى أنزله عليهم، وهم أهل الله بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنهم أهل القرآن .وأهل القرآن هم أهل الله وخاصته فهم نائبون عنه فى الثناء عليه ... فهو ثناء إلهى قدوس طاهر نزيه عن الشوب الكونى ... ولما جعل الله قلب عبده بيتا كريما وحرما عظيما وذكر أنه وسعه حين لم يسعه سماء ولا أرض علمنا قطعا أن قلب المؤمن أشرف من هذا البيت، وجعل الخواطر التى تمر عليه كالطائفين. وكما كان فى الطائفين من يعرف حرمة البيت فيعامله فى الطواف به بما يستحقه من التعظيم والإجلال، ومن الطائفين من لا يعرف ذلك فيطوفون به بقلوب لاهية وألسنة بغير ذكر الله ناطقة، بل ربما يطوفون بفضول من القول وزور، كان كذلك الخواطر التى تمر على قلب المؤمن منها مذموم ومنه محمود». (ف١/ ٦٩٧).

وثمة سؤال يحوم ابن عربى حوله دون أن يصرح به :هل الحج وقف على المسلمين دون غيرهم؟ وبعبارة أخرى: إذا كانت الدعوة للحج دعوة «إبراهيم» الذى أمره الله - بنص القرآن - أن يؤذن فى الناس للحج، فلماذا لا يدخل فى إطار الدعوة «الناس» جميعا؟ من الصعب أن نتوقع أن يطرح الشيخ السؤال هكذا واضحا صريحا لا لبس فيه، لكن ما يقدمه من تحليل لمعنى «الإسلام العام» و«الإسلام الخاص»، بالإضافة إلى نفيه وجود «الكفر» فى العالم وتأكيده أن «المشرك» ما عبد فى الحقيقة إلا الله، ينتهى به إلى نتيجة فحواها أن «الحج» مطلوب من كل مسلم، وما فى الكون إلا مسلم: «لأنه ما ثم إلا منقاد للأمر الإلهى، لأنه ما ثم من قيل له «كن» فأبى بل يكون من غير تثبط، ولا يصح إلا ذلك .فإذا وقع الحج ممن وقع منه من الناس ما وقع إلا من مسلم. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لحكيم بن خزام (الذى كان يتبرر فى الجاهلية بأمور

من عتق وصدقة وصلة رحم وأمثال ذلك - فتوحات: ٦٢٤/٢) : أسلمت على ما أسلفت من خير - ولم يكن مشروعا من جانب الله له ذلك فى حال الجاهلية وقبل بعثة الرسول - فاعتبره له الله تعالى لحكم الانقياد الأصلى الذى تعطيه حقيقة الممكن، وهو «الإسلام العام» .فمن اعتبر المجموع وجد، ومن اعتبر عين الصفة وجـــد .ولكل واحد شرب معلوم من علم خاص، فإنه يدخل فيه هذا الإسلام الخاص المعروف فى العُرْف الحاكم فى الظاهر والباطن معا .فـإنْ حَكَمَ فى الظاهر لا فى الباطن كالمنافق الذى أسلم للتَقيَّة حتى يعصم ظاهره فى الدنيا، فهذا ما فعل ما فعل من الأمور الخيرية التى دُعِىَ إليها لخيريتها، فما له أجر. والذى فعلها وهو مشرك لخيريتها نَفَعَتْه بالخير المَنْوىّ، فلابد أن ينقاد الباطن والظاهر، وبالمجموع تحصل الفائدة مكتملة، لأن الدَاعى دعاه باسم الجامع (ولله على الناس حج البيت) والمدعو دُعِىَ من الاسم الجامع لصفة جامعة وهو «الحج»، والحج لا يكون إلا بتكرار القصد، فهو جمع فى المعنى. فما فى الكون إلا مسلم، فوجب الحج على كل مسلم .فلهذا لم يُتَصَوَّر فيه خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الحقائق، وعالِم الحقائق أتم من عالِم الرسوم فى هذه المسألة». (٧٠١/١).

هكذا ندرك أننا مع ابن عربى ندور فى دائرة، ننتهى فيها من حيث نبدأ، لكننا لا نعود إلى نفس النقطة؛ إذ يزيدنا الطواف فى فلك ابن عربى، والسباحة فى محيطه، وعيا يستحيل معه أن تتشابه البداية والنهاية، رغم أنهما نقطة .إنها النقطة التى منها خرج الوجود وإليها يعود .وكما قال لنا ابن عربى فى الفصل الأول أنه وصل إلى ما وصل من حالة «الجاهلية» إلى أفق «ختم الولاية» بفضل اتباع الشريعة والسير على نهج خاتم الأنبياء، فإن تحليلنا لتأويله للشريعة فى هذا الفصل الأخير من كتابنا قد كشف لنا بعض جوانب التجربة وجوديا وعرفانيا. إن الشريعة هى ميزان الوجود، لها كالوجود ظاهر وباطن، وهى تشمل ظاهر الإنسان كما تشمل باطنه .بالعمل بها ظاهرا وباطنا تنكشف الحجب وتتجلى الحقيقة، وينبثق المعنى :معنى الوجود والحياة، لكنه المعنى الإنسانى العام، معنى «الدين» و«الإسلام» الذى يشمل كل البشر .

محتويات الكتاب

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٥٢٦٤/٢٠٠٢

I . S . B . N 977 - 01 - 8108 - 0

مـاذا يمكن أن يقـول لنـا ابن عـربى فى القـرن الـواحـد والعـشـرين من وراء سـتـار القـرنين السـادس والسـابع الهـجـريين (الثـانى عـشـر والثـالث عـشـر الميـلاديين) فـى العـالم الإسـلامى عموماً وفى الأندلس على وجه الخصوص؟ لنلق أولا نظرة على حـالنـا فى بدايات القـرن الحـادى والعشرين، قبل أن نبدأ رحلتنا مع الشيخ الأكبر فى القرن الثانى عشر.

تصميم: صبرى عبدالواحد

لوحة الغلاف للفنان: سامى بخيت



الثمن ٥٠٠ قرش

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب